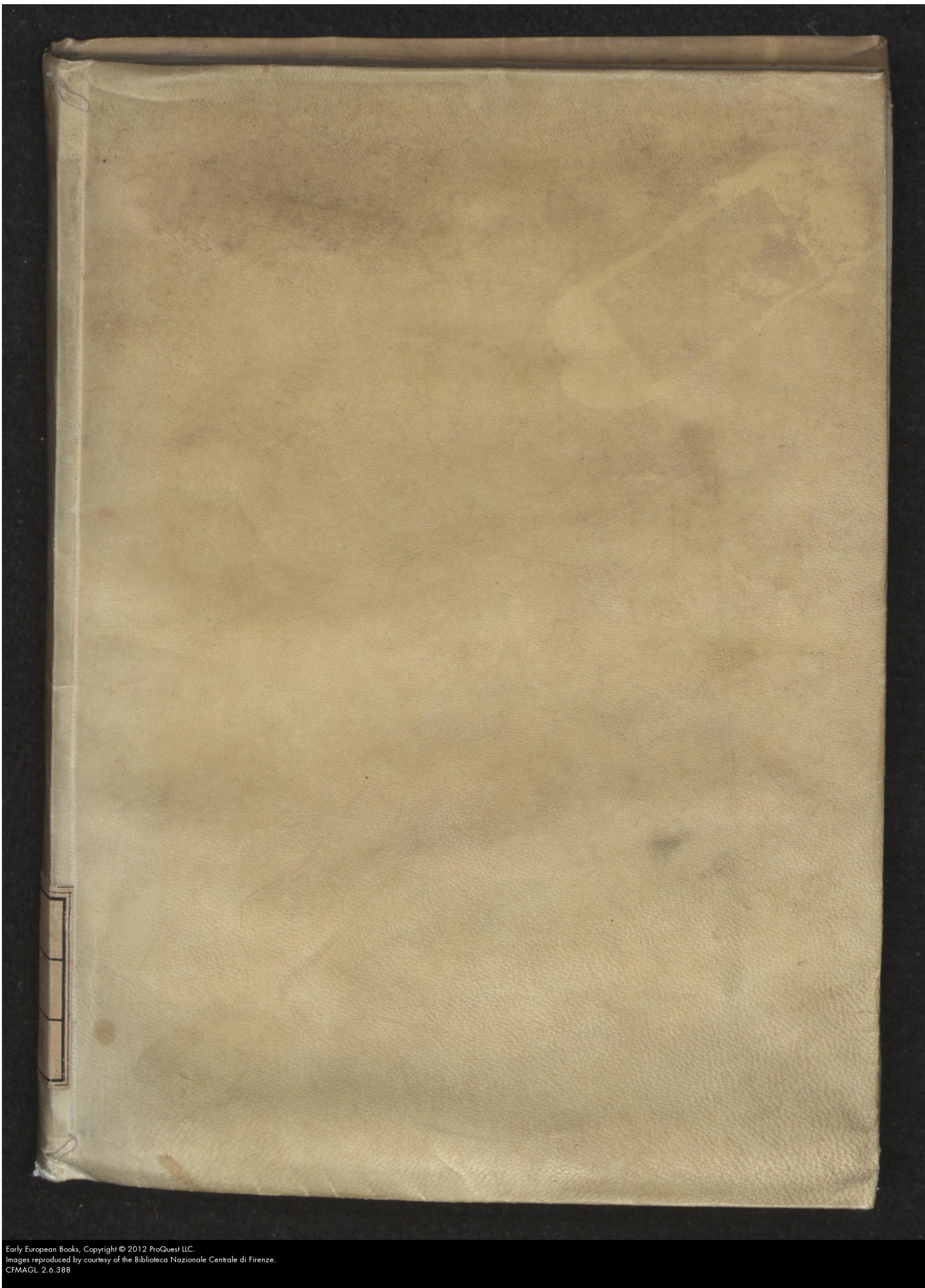
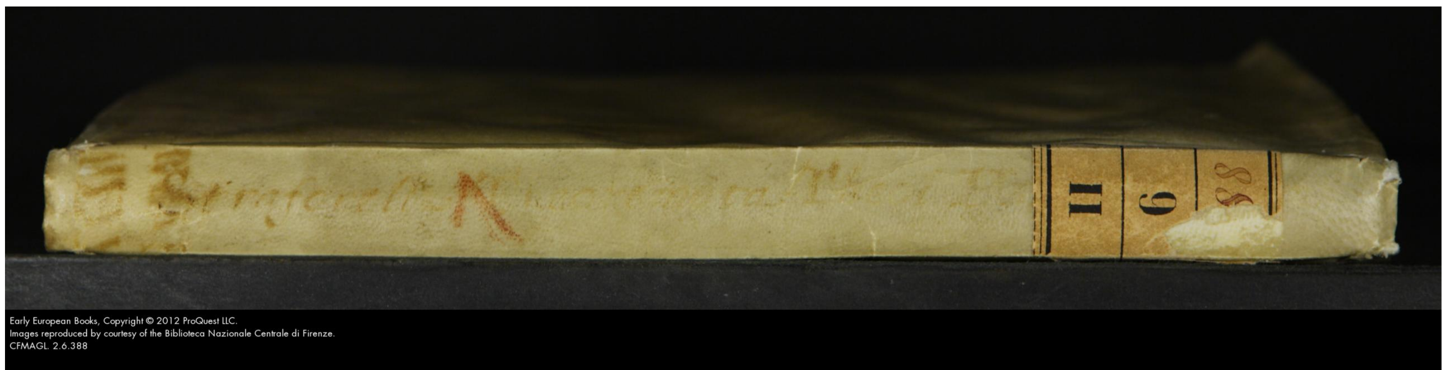
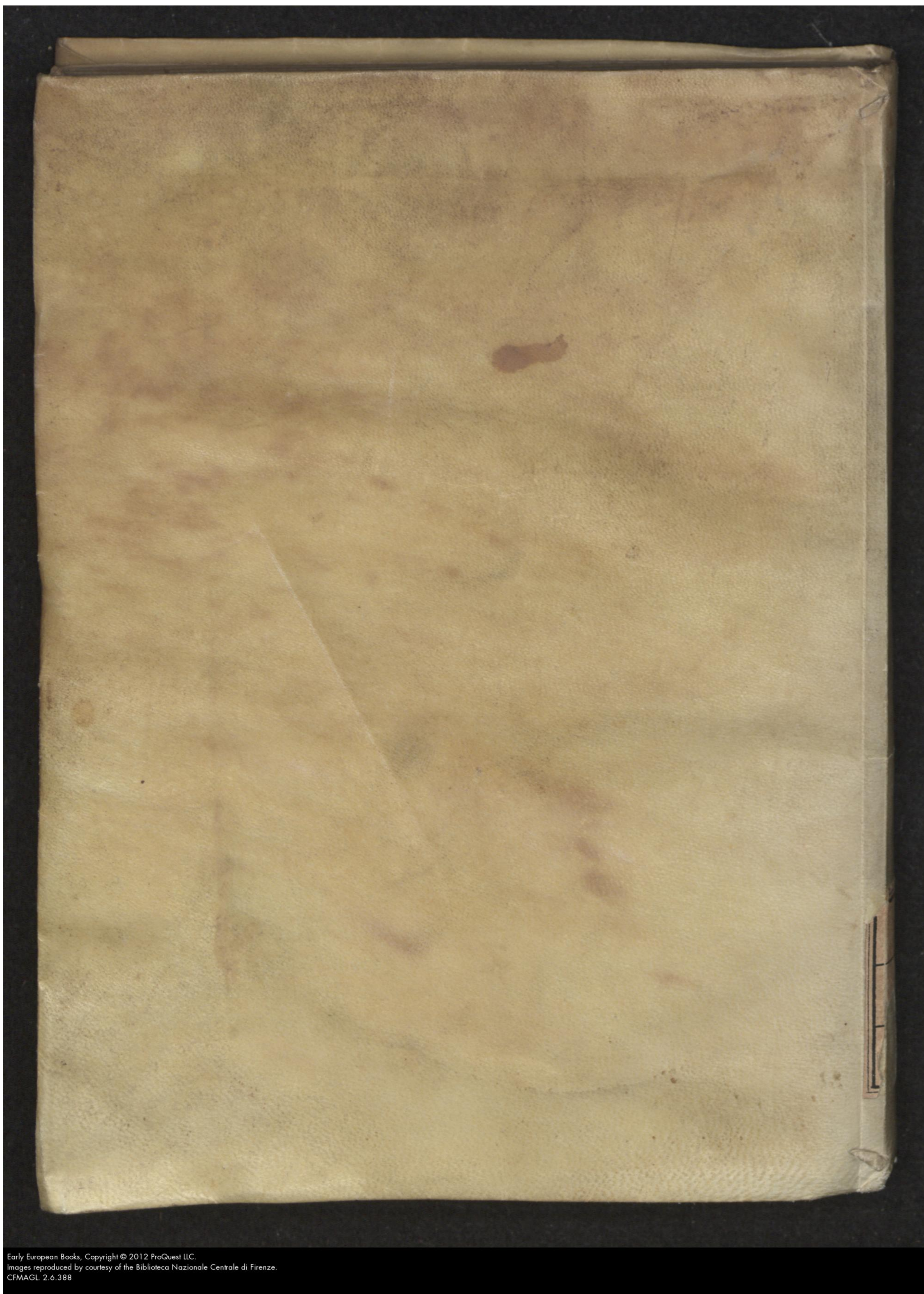



11
6
88









F. NICOLAI AVGVSTINI STRAFORELLI

VNELIENSIS AVGVSTINIANI

IN COLLEGIO FLORENTINO S. SPIRITVS

MAGISTRI REGENTIS

THEOREMATA THEOLOGICA ÆGIDIANÆ SCHOLÆ CONFORMIA.



FLORENTIÆ,

Ex Typographia Ioannis Gugliantini. MDCLXXIX.

Superiorum permissu.



SERENISSIMO, POTENTISSIMOQVE PRINCIPI

COSMO III.

ETRVRIÆ MAGNO DVCI

FAVSTITATEM

F. NICOLAVS AVGVSTINVS STRAFORELLVS
Augustinianus.



VLLA virtus, Serenissime Princeps, ex priuata Collegiorum palestra in publico Vrbium Theatro decoram audet sui vultus imaginem exhibere, quin tui nominis maiestate munita, altæ spem tutelæ concipiat, qua possit, quod tibi nempè debetur; obsequium expectare. Grande est quidquid in Te mirabili compendio recludis; grande nomen, illud nimirum, de cuius gloriæ immensi-

tate vbique gentium, quæ loquitur fama, omnium admirationem exhauriunt; grande ingenium, illud ſcilicet, quod neſcit, niſi maxima meditari, maiora facturum, ſi anguſta terræ confinia molis magnitudine non excederet; grande meritum, illud videlicet, quod cum poſſit vltrò creſcere, ac ſi tamen ad vltimum deueniſſet, eſt ſummum; grande tandem miraculum, illud nempè, quod tanta innocentia vitæ, morumque integritas, & candor, tanta pietas, tantuſque diuini honoris cultus, zelus, & ardor in te mirabiliter exprimunt. Nec mirum, Maxime Princeps, quod in te nihil paruum, ſed omne grande concipiatur, hæc ſiquidem Sereniſſimæ tuæ Domus dos eſt, domeſticas habere magnitudines, & ſplendores. Hoc itaque virtus quæcumque motiuo validum quærit ex tui nominis maieſtate tutamen. Hoc itidem conſilio mea Theologica Theoremata ad te venerabunda contendunt; ſunt etenim Romæ, quæ Regina eſt Vrbium, & Epitome mundi, publico ventilanda certamine; Hinc ſub Herculis manu præſidium expectant herculeum, illud videlicet, quod grato tui regiminis tempore experiens Etruria nollet vnquam te perdere, ne perderet in te, qua fruitur ſummopere felicitatem. VALE.

LECTORI.



LECTORI.



Heoremata Theologica ſcribo nonnulla, quæ fortaſsè non negliges, vbi leges. Numquid, quia noua? Appage ſit. Multa identidem efferuntur, quæ ſpeciem nouitatis præſeferunt, qua titulis, qua ſponſionibus grandioribus, re tamen ipſa aut parum ſoliditatis habent, aut ſi quid habent, id totum iam aliundè ſuppetebat. Non eſt, mihi crede, vltra quod in Theologia quæramus noua, dixere omnia Sancti Patres, & Antiqui Theologi; illis lucem aliquam facere poſſis, addere ſi velis aliquid, amens ſis, ne dum audax. Quid potiſſimum propoſuerim mihi ſic habeto. Noſtri Ægidij columnæ Romani, Archiepiſcopi Bituricenſis Eccleſiæ, & Aquitaniæ primatis, nec non Cardinalium Sanctæ Romanæ Eccleſiæ cætui aſcripti doctrina, ſi vnquam alias, certè nunc in Auguſtinianis Collegijs, & ſtudijs maximè & colitur, & floret. Videas nihilominus Recentes Theologos non paucos, qui quod Theologiam Scholaſticam in modernioribus Scholis audierint, perantiquę verò Ægidianę ſcholæ vel nullam omninò, vel exiguam admodum habentes notitiam, varias tanti Doctoris propoſitiones, modo nullius eſſe probabilitatis, ac proindè indefenſabiles, modo minus veritati conformes, modo iam exoleuiſſe pronunciant. Hinc nihil ſuo calculo firmaſſe Ægidium, quod non ſolidis nitatur principijs, argumentorumque vi, & pondere comprobetur, vt pro virili oſtenderem, ea omnia Theologica Theoremata ex diuerſis eiuſdem Doctoris libris ſelegi, in quæ vtpotè magis intellectu difficilia, magiſque obſcura Recentiores Shcolaſtici maximè inuehuntur. Horum igitur aliqua nunc offero, quæ Florentini Typographi varijs operibus occupati potuerunt imprimere; alia plura Deo iuuante, oblaturus,

rus, quæ non paruo labore iam à me sunt elucubrata; quorum nonnulla licet vel in assertionibus, vel in negationibus videantur communia, in fundamentis tamen nostræ scholæ sunt propria. Cæterum Ducem sequor incorruptum, de quo scribitur in eius vita. *Ob irrefragabilia fundamenta, ac tenacissimæ memoriæ donum stupendum in nullo vnquam sibi ipsi est aduersatus, nihilque reprehensione, aut retractatione dignum pronunciauit.* Hunc propterea Doctorem fundatissimum communiter omnes, Theologorum Principem Chronicon Generalis, Bergomensis, & alij, Pupim, & Proram Theologorum Cardinales Seripandus, & Baronius, atque Bzouius iurè meritò prædicant. Moneo denique illud sapienter dictum à Diuo Patre Augustino lib. de dono perseuerantiæ cap. 24. *Qui errare me existimant, etiam, atque etiam diligenter, quæ sunt dicta considerent, ne fortassis ipsi errent.*



THEO-

THEOREMATVM

EXPOSITORVM INDEX.

poteſt

THEOREMA I.

THEOREMA I.

Deus in quantum Deus non est Theologiæ subiectum.

DEVM principaliter tamquam subiectum in Theologia considerari, facultatis ipsius, & nomen, quod idem est, vt ait D. P. Aug. lib. 8. de Ciuitate Dei cap. 1. ac ratio, siuè sermo de Deo, & nobilitas apertè ostendunt; illud enim, à quo scientia denominatur, maximè videtur esse subiectum in ea, & principaliter intendi; nobilissimum insuper subiectum nobilissimæ scientiæ assignandũ omnis ratio suadet; vnde cum Theologia nobilissima sit, & à Deo denominetur, Deum pro subiecto habere conuincitur. Quia tamen in assignandis scientiarum subiectis, inquit Ægidius, semper debet aliqua ratio reduplicari, quia cum de eodem plures scientiæ possint considerare, licet non primo, per se, principaliter, & per omnem modum, reduplicanda est ratio aliqua, per quã tollatur scientiarum confusio, & exprimatur tale obiectũ ita in tali scientia cõsiderari, vt non solum sit de cõsideratione sciẽtiæ, sed vlterius subiectum scientiæ dici debeat.

Quod libet cum Ægidio par. 1. prologi, princip. pri., quæst. prima, sic explicare. Quadrifariam enim potest aliquid considerari in scientia; primo considerari potest per se primo principaliter, & per omnem modũ, secũdo per se, & primò, sed nõ per omnem modum; tertio per se, sed non primo; quarto nec per se, nec primo, sed per accidens, & per aliud. Declaremus hęc omnia in methaphysica. In hac scientia quod consideratur per se, primo, principaliter, & per omnem modum, est ens, quia omnia, quæ methaphysica considerat, sub ratione entis considerat. Quod consideratur per se, & primo, sed non per omnem modum, potest dici substantia, quia ratio entis magis reseruatur in substantia, quam in accidente; accidentia enim non sunt entia, nisi quia sunt entis. Quod consideratur per se, sed non primo, potest dici accidens, quia de ipso per se considerat, est enim ens, sed quia ratio entis principaliter reseruatur in substantia, non dicitur methaphysica considerare primo de accidente, nec dicitur considerare per omnem

modum de accidente, sicut nec de substantia, quia omnia, quæ considerat, non considerat sub ratione substantiæ, vel accidentis, sed precisè sub ratione entis. Quod cōsideratur nec per se, nec primo, sed per accidens, sunt exempla, quæ ad declaranda, quæ proponuntur, adducuntur in methaphysica; exempla enim in scientijs adducuntur, non vt ita esse ostendatur, sed vt sentiat ita esse, qui discit.

Hoc posito non omne, quod in scientia consideratur absolutè, & simpliciter, subiectum scientiæ dici potest, vt docet vbi supra noster Ægidius, quia cum vnum, & idem possit esse de consideratione plurium scientiarum, vnum & idem esset plurium scientiarum subiectum; item cum multa, & diuersa in vna scientia considerentur; si quodlibet illorum esset subiectum in scientia, tunc vnius scientiæ essent diuersa subiecta, quod est inconueniens. Sed quod in scientia primo, per se, principaliter, & per omnem modum consideratur, absolutè, & simpliciter subiectum scientiæ dici potest. Quod vero primo, & per se, sed non per omnem modum consideratur, licet simpliciter, & absolutè subiectum dici non possit, aliquo tamen modo potest dici subiectum; vnde substantia, quæ primo, & per se in methaphysica cōsideratur (comparando quidem ipsam non ad ens, sed ad ceteras partes entis) poterit aliquo modo subiectum in methaphysica dici; & pariter Deus, in quo principaliùs ratio entis, quā in alijs entitatibus reseruatur. Quod cōsideratur in scientia per se, sed non primo; nec simpliciter, nec alio modo potest dici subiectum, sed solum potest esse pars subiecti, vel directè pertinens ad subiectum. Quod denique solum per accidens consideratur, nec subiectum, nec pars subiecti, nec ad subiectum directè pertinere potest.

Reduplicanda est igitur aliqua ratio in assignatione subiecti, vt innuimus; propterea quæritur an assignantes Deum pro Theologiæ subiecto, reduplicare debeamus rationem Deitatis. Et hanc quidem præ ceteris examinamus difficultatem, quia cum animum non induxerimus omnium placita circa Theologiæ subiectū examinare, sed nostri Doctoris sententiam tantummodo decreuerimus explicare; ea duximus necessariò discutienda, quorum positione præcipua nostra fundamen-

ta constabunt; inter quæ primam sedem cum occupet proposita difficultas, eam specialiter explicare operæpretium duximus.

Verum antequam ad eius explicationem deueniamus, est inuestigandum, quid vniuersaliter reduplicatio faciat in propositione, & quid faciat in assignatione subiecti. Communis Logicorum cõsensus docet reduplicationem in propositione dicere rationem immediatam, cur prædicatum insit subiecto; vt cum v.g. dico, homo in quantum animal sentit, est sensus, quod immediata ratio, propter quàm actus sentiendi cõpetit homini, est ratio animalis. In subiectis vero scientiarum, per reduplicationem, & immediatio, & vniuersalitas considerationis exprimitur; vt cum dicimus corpus mobile in eo, quod mobile, est subiectum philosophię, sensus est, quod immediata ratio propter quam phylosophia considerat corpus, est mobilitas, & vlterius ea omnia, quæ de corpore, vt mobili considerabilia sunt, ab ipsa considerantur. Vnde ad rem nostram descẽdentes, si dicamus Deus in quantum Deus est subiectum in Theologia, reduplicatio illa faciet sensum, quod Deitas immediatè, & secundum vniuersalitatem cõsiderationis à Theologia attingitur, & quod de ipsa secundum omnem modum considerationis Theologia cõsiderat.

His obseruatis quęstionem resoluo negando Deum in quantum Deum esse Theologiæ subiectum. Suadetur resolutio primo cum Ægidio quæst. magna de obiecto Theologiæ: scientia Beatorum habere non potest pro subiecto Deum in quantum Deum, ergo nec sciẽtia viatorum Deum in quantum Deum habere poterit pro subiecto; consequentia patet, antecedens probatur primo, quia debet distingui scientia Beatorum à scientia, quam habet Deus de se ipso, sed ista habet pro subiecto Deum in quantum Deum, ergo scientia Beatorum Deum in quantum Deum pro subiecto habere non poterit. Secundo quia tunc Deus in quantum Deus est subiectum in aliqua scientia, quando omnes modi, quibus potest considerari Deus, pertinent ad considerationem illius scientiæ, sed ad scientiam Beatorum pertinere non potest considerare Deum omnibus modis, quibus considerabilis est, alioquin esset scientia infinita, ergo Deus in quantum Deus non potest esse subiectũ scientiæ Bea-

torum; Quod esset infinita Beatorum scientia, si consideraret Deum omnibus modis, quibus considerabilis est probatur, nam talis scientia tantam haberet virtutem, & attingentiam circa obiectum, quantam obiectum haberet attingibilitatem, sed attingibilitas obiecti est infinita, ergo talis scientia virtutem haberet infinitam. Quod si propter ista, scientia Beatorum habere nequit pro subiecto Deum vt Deus est, multo minus hoc habere poterit scientia Viatorum.

Suadetur secũdo, quia si Deus in quantum Deus esset subiectum Theologiæ esset comprehensibilis per nostram Theologiam actu habitam, vel possibilem haberi, consequens est falsum, quia nulla notitia creata, vel creabili Deus potest comprehendi, ergo falsum est quod Deus in quantum Deus sit Theologiæ subiectum, probatur sequela, nam ad omnem habitum habentem aliquod obiectum sub aliqua ratione spectat considerare quæcunq; illi conueniunt secundum talem rationem; ex hoc enim Philosophus probat ad Physicum spectare de continuo, infinito, loco, & tempore, & similibus considerare, quia ista conueniunt corpori, quatenus mobile est; Item probat ad metaphysicum spectare, de vno, & multis, de eodem, & diuerso, priori, & posteriori, & similibus speculari, quia conueniunt enti vt ens est, ergo si subiectum Theologiæ est Deus in quãtum Deus Theologicæ cõsiderationis erunt omnia, quæ Deo in quantum tali conueniunt; quia non est aliqua ratio, quare potius considerentur aliqua eorum tantum, quæ per se competunt subiecto, sub ratione, qua eius subiectum est, quam alia, ergo Theologia nostra vel habita, vel haberi possibili posset Deus comprehendi.

Confirmatur: Quandocunque aliquod obiectum secundum propriam rationem est omnium contentiuum, & ad omnia absque limitatione se extendit, si illa ratio reduplicetur, scientia, quæ tale obiectum sub illa reduplicatione attingit, necessario ad omnia illa se extendet, vel se potest extendere; sed Deitas omnia tam intrinseca, quam extrinseca continet, & hæc reduplicatur, cum dicitur Deus in quantum Deus, ergo scientia, quæ erit de Deitate, sub tali reduplicatione ad omnia illa se extendet, vel extendere poterit, ergo si Theologia nostra habet pro subiecto

Deum in quantum Deum, se extendere poterit ad omnia, quæ continet Deus, & per cõsequens Deum comprehendet.

Obijcies primo: Nobilissimæ scientiæ debet assignari nobilissimum subiectum, sed Theologia est scientia nobilissima, ergo ipsi debet assignari nobilissimum subiectum; sed Deus in eo, quod Deus est subiectum nobilissimũ, ergo Deus in eo, quod Deus debet assignari pro subiecto Theologiæ.

Respondeo concessa maiori, nego minorem, de nostra, & Beatorum Theologia, non enim hæ nobilissimæ sunt, sed nobilissima scientia est illa, quam habet Deus de se ipso, & huic assignamus pro subiecto Deum in eo, quod Deus est. Nostra autem, & Beatorum Theologia nobilisimæ sunt respectu scientiarum humanitus inuentarum, & respectu istarum nobilissimum habent subiectum.

Obijcies 2. omnia in Sacra Theologia considerantur sub ratione Dei, ergo Deus sub ratione Deitatis est in ea subiectum, patet antecedens, nam omnia cõsiderata in illa vel sunt Deus, vel ad Deum ordinãtur; consequentia probatur, quia sicut se habet obiectum ad potentiam, vel habitum, ita subiectum ad scientiam, sed obiectum alicuius potentiæ, vel habitus, est illud, sub cuius ratione omnia habent ordinem ad potentiam, vel habitum, ergo similiter subiectum scientiæ erit illud, sub cuius ratione omnia habent ordinem ad scientiam; vnde cum omnia, quæ in Theologia tractantur, sub ratione Deitatis habeant ordinem ad Theologiam, sequitur Deum sub ratione Deitatis esse Theologiæ subiectum.

Respondeo, quod omnia considerata in Sacra Theologia, cõsiderantur sub ratione Dei, si Deus sumatur pro substracto considerationis Theologicæ, falsum tamen esse, si Deus sumatur pro ratione formali considerandi, quare nego consequentiam, ad cuius probationem dico, quod concluderet, si Deitas esset ratio formalis considerationis Theologicæ, non verò tantum eiusdem considerationis substractum.

Obijcies 3. Primæ scientiæ naturali, qualis est methaphysica, assignatur pro subiecto ens, in eo, quod ens, quia per lumen intellectus agentis, quod est ratio eorum, quæ in scientijs naturaliter acquisitis tractantur, primo intel-

lectus

lectus noster fertur in ens, in eo, quod ens, ergo primæ scientiæ supernaturali, qualis est Theologia, debet assignari pro subiecto Deus in eo, quod Deus, quia per lumen fidei, vel lumen gloriæ, quæ sunt rationes eorum, quæ in nostra, & Beatorum Theologia considerantur, intellectus primo fertur in Deum in eo, quod Deus.

Respondeo cum Ægidio argumẽtum istud magis concludere pro nobis, quàm contra nos; cum enim desumatur à lumine, debet inferri, quod obiectum ex parte actus attingentis ipsum, ita attingatur, sicut lumen dat intellectui ipsum attingere; quare cum lumen fidei, & lumen gloriæ in Beatis, semper sit quid finitum, necessario tribuit intellectui attingere obiectum secundum modum finitum. Cum ergo dicitur, quod per lumen fidei ferimur in Deum vt Deus est, & Beati etiam per lumen gloriæ feruntur in Deum vt Deus est, hoc est verum ex parte obiecti, quia Deus per se ipsum causat lumen gloriæ, & terminat actum visionis Beatæ, & insuper per se ipsum causat lumen fidei, & per se ipsum fidei actum terminat. At non est verum ex parte actus; non enim videtur Deus per actum increatum, sed per actum creatum, licet ab ipso causatum, sicut nec ei creditur per actum increatum, sed per creatum, & limitatum; non ergo ex parte actus ferimur in Deum vt Deus est per lumen fidei, nec Beati in eumdem vt Deus est, quantum est ex parte actus feruntur.

Obijcies 4. in Theologia Beatorum Deus sub ratione Deitatis est subiectum, ergo & in Theologia Viatorum: consequentia patet ex illo psal. 47. *Sicut audiuimus, sic vidimus in Ciuitate Domini virtutum*; antecedens probatur primò, quia si in ea Deus sub ratione Deitatis nõ esset subiectum, appetitus Beatorum esset incompletus. Secundo quia cognitio Beatorum est intuitiua, quæ terminatur ad Diuinam essentiam secundum propriam eius existentiam. Tertio ex D.P. Aug. p. de Trinit. cap. 8. dicente: *Hoc est plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui scilicet Trinitate Dei, ad cuius imaginem facti sumus.*

Respondeo negando antecedens, ad primam probationem nego sequelam, vt enim appetitus Beatorum satietur, satis est, quod videant Deum illiusque essentiam, non est tamen necesse,

quod

quod Deum videant omnibus modis, quibus visibilis est, quod importat reduplicatio illa. Ad secundā probationem nego consequentiam, non enim valet est notitia intuitiua, ergo est sub absoluta ratione Deitatis, licet rectè inferatur, est notitia sub absoluta ratione Deitatis, ergo est intuitiua. Ad authoritatem D. P. Augustini dico per ipsum nil aliud doceri, nisi quod Deus vnus in essentia, & trinus in Personis est obiectum Beatificum, non tamen est mens Sacti Doctoris, quod Deus omnibus modis, quibus visibilis est, se obijciat intellectui Beatorum.

Obijcies 5. tota ratio, propter quā dicitur Deum in quātū Deū non esse obiectum sciētię Beatorum, est quia diceretur obiectum scientiæ finitæ sub ratione infinita, quod esse non potest, nisi, & ipsa scientia sit infinita; sed hoc non sequeretur, quia cum sit alia ratio Deitatis, alia ratio infinitatis, posset correspondere in quantum Deus, absque eo, quod corresponderet sub ratione infinita.

Respondeo falsum esse, quod dicitur, videlicet esse aliam rationem Deitatis, aliam rationem infinitatis. Nam D. Damascenus lib. p. cap. 12. vult, quod nomine Dei intelligatur quoddam pelagus substantiæ infinitæ; quod patet etiam ex illo, quod habetur Exodi 3. vbi quęrente Moyse à Deo nomen ipsius, Respondit Deus: *Ego sum, qui sum. Sic dices filijs Israel, qui est misit me ad vos*. Per hec enim verba significatur nomine Dei intelligi naturam, quæ non participat esse, sed sed est ipsum esse; quod autem est tale, necessario est ab omnibus entibus etiam possibilibus, quæ sunt infinita, participabile, & per consequens infinitum.

Sed dices potest verum esse, quod identicè infinitas sit Deitas, nō tamen verificabitur quod ratio infinitatis sit ratio Deitatis. Respondeo optimè etiam illud verificari, nam vt habet Damascenus lib. p. cap. 4.: *quoniam est Deus manifestum est, quod verò est, secundum substantiam, & naturam incomprehensibile est hoc, & omnino ignotum*. Si ergo quid est Deus secundum substantiam, & naturam, est incomprehensibile, & omnino ignotum, quid aliud est hoc, quam dicere, quod ipsa natura, vel substantia Dei, vel ipsa Deitas, est quędam incomprehensibilitas, & infinitas?

Adde insuper, quod infinitas magis importatur nomine Dei,

quam nomine infiniti; nam infinitas nomine Dei importatur positiuè; nomine verò infiniti importatur negatiuè. Nam Deus dicit quoddam pelagus substantiæ infinitum positiuè; infinitum vero dicit non finitum.

Quod vt clarius pateat, est aduertendum, quod cum oporteat dare quamdam rem infinitam actu positiuo quantum ad esse, à qua alia omnia processerunt; hec res infinita dupliciter potest nominari, videlicet, vel per quid est, vel per quid non est; si nominetur per quid est, adhuc dupliciter, nam vel illud nomen imponitur substantiæ, & naturæ illius rei, vel imponitur perfectionibus, quæ sunt circa naturam. Primo modo nominatur res illa infinita hoc nomine Deus, nam Deus est nomen substantiæ, & naturæ, dicit enim hoc nomen Deus substantiam, & naturam illius rei infinitæ. Secundo modo imponuntur nomina ipsis attributis, & secundum hunc modum Deus potest esse infinitorum nominum, cum infinitas habeat perfectiones. Quod si quis dicat talia nomina imponi etiam naturæ Diuinæ, hoc solum est verum per identitatem, non verò formaliter; nam vt ait Damascenus; *nomina hæc non dicunt naturam, sed aliquid circa naturam*. Quare nomina attributorum, quæ possunt esse infinita se habēt ad Diuinam naturam tamquam perfectiones eius, & ipsa natura Dei dicit pelagus infinitum continens omnes istas perfectiones; & cum nomen Deus impositum sit ad significandam illam naturam, omnia nomina competentia illi rei infinitæ, dicētur attributa etiam ipsi Deo. Declarato quomodo nomina de Deo affirmatiuè dicantur, facile est explicare quomodo dicantur negatiuè. Nam sicut Deo attribuimus perfectiones, quas videmus in alijs rebus, ita possumus ab ipso per negationem remouere imperfectiones, quas videmus in alijs rebus; & quia ex imperfectione competit alicui quod sit materiale, corruptibile, comprehensibile, & finitum, possumus hæc omnia negare de Deo, & dicere ipsum esse immaterialem, incorruptibilem, incomprehensibilem, infinitum.

Ex hoc patet, quod licet idem dicat hoc nomen Deus, & hoc nomen infinitum, adhuc tamen est inter hæc duo nomina differentia, quia hoc nomen infinitum dicitur de natura Diuina per attributionem, & negatiuè; sed hoc

no-

nomen Deus importat illam naturam infinitam per ſignificationem, & poſitiuè; per ſignificanem quidem, quia impoſitum eſt hoc nomen ad ſignificandam illam naturam, poſitiuè verò, quia ſignificat illam naturam vt eſt pelagus infinitæ ſubſtantiæ omnes perfectiones continens, quod ſine infinitate poſitiua eſſe non poteſt. Et quia eſt magis dicere aliquid poſitiuè, quam negatiuè, hoc nomen Deus excellẽtius dicit infinitatem Diuinæ ſubſtantiæ vel naturæ, cum dicat eam quaſi quoddam pelagus omnium perfectionum poſitiuè, quam dicat hoc nomen infinitum de ſe infinitatem importans negatiuè. Quæ doctrina tota eſt Ægidij in quęſt. magna de obiecto Theologię.

Obijcies 6. ſub eadem ratione Deus eſt obiectum primum intellectus ſui, & primę ſcientię poſſibilis haberi de eo; ſed intellectus ſui eſt obiectum ſub abſoluta ratione Deitatis, ergo primę ſcientię poſſibilis haberi de eo, quę eſt Theologia, erit obiectum ſub abſoluta ratione Deitatis.

Reſpondeo quod per primam ſcientiam de Deo haberi poſſibilem, vel intelligitur ſcientia de Deo ſimpliciter prima, qualis eſt ſcientia, qua Deus nouit ſe, & ſic nihil cõcluditur contra nos, cum de iſta non ſit nobis ſermo; vel intelligitur ſcientia prima in genere ſcientiarum creatarum, & creabilium, & tunc cum dicitur quod Deus ſub eadem ratione eſt obiectum intellectus ſui, & primę ſcientię poſſibilis haberi de eo; vel per *Tò* ſub eadem ratione ſignificatur tantum ſubſtractum conſiderationis, & ſic conceditur propoſitio; vel ſignificatur vniuerſalitas cõſiderationis, vt ſit ſenſus, quod ſicut Deus abſolutè omnibus modis, quibus cognoſcibilis eſt, ſui intellectus eſt obiectum, ſic abſolutè abſque cõtractione ſit obiectum ſcientię creatę, vel creabilis: & tunc ſimpliciter illa propoſitio negatur.

Obijcies 7. ſub ea ratione aliquid dicitur ſubiectũ ſcientię, ſub qua in tali ſcientia primo obijcitur, ſed in Theologia primo obijcitur intellectui Deus ſub ratione abſoluta Deitatis, ergo ſub tali ratione erit ſubiectum in Theologia.

Reſpondeo negãdo minorem, quia Deus non obijcitur intellectui creato ſub abſoluta ratione Deitatis, quia cum hęc ratio ſit infinita, intellectus creatus huius eſt incapax propter ſui limitationem.

THEOREMA II.

Deus sub speciali ratione est subiectum Theologiæ.

NOmine specialis rationis hic non intelligimus aliquam particularem rationem attributam ipsi Deo, sed intelligimus ipsãmet Deitatem restrictam in ratione obiecti ad determinatum considerationis modum, & gradum, & terminum veritatum, quę de ipsa possunt sciri; & secundum istum sensum affirmamus quod Deus sub speciali ratione est Theologiæ subiectum; ita noster Doctor, & in prol. princ. p. q. 3. & in q. magna de obiecto Theologię, cui subscribit noster Ariminensis q. 4. prologi ar. 2. Et quidem si res perpendatur, clarissima est; quis enim Thologus limitationem in sua scientia, & etiam in possibili de Deo, secũdũ gradũ & terminum veritatum scitarum non agnoscit? Quis de Deo inter intellectualiter operantes, omnia nouit, quę sciri possunt? Quod si nullus hoc potest iactare, quilibet ergo determinatas veritates, tot scilicet, & non plures de Deo potest scire, ergo cuiuscũque scientia de Deo, Deum habebit pro obiecto secundum specialem rationem, pro vt de speciali ratione hic est sermo.

Probatur tamen primo, quia sub quacunque ratione formali intelligatur Deus, preter quam sub ratione speciali tollitur proportio subiecti ad nostram Thęologiam, ergo Deus sub speciali ratione debet pro subiecto assignari, probatur antecedens, nam siuè dicatur Deus sub ratione Deitatis, siuè vt Pelagus substantię infinitę, cum illa reduplicatio dicat vniuersalitatem considerationis, dicitur Deum secundum omnem modum, quo sub eis rationibus est considerabilis, esse subiectum Theologię; quare cum infinitis modis sit cognoscibilis sub illis rationibus, apertè sequitur non proportionari nostræ Theologiæ.

Probatur 2. Deus sub speciali ratione est subiectum in Theologia Beatorum, ergo multo magis sub ratione speciali est subiectum in Theologia viatorum. Antecedens patet ex dictis in theoremate precedenti; potest tamen vlterius suaderi ex verbis Apostoli p. ad Corint. cap. 3. quibus Paulus explicat cognitionem,

quam

quam de Deo se in Patria habiturum sperabat, & illam comparat cum cognitione, quam habebat in via. Hęc sunt verba: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut & cognitus sum*. Ex his enim verbis infertur, quod quilibet Beatus in Patria cognoscat Deum per esſētiam Dei, quo pacto ipse per eamdem Diuinam essentiā est cognitus à Deo; Deus enim, vt docēt Theologi, cognoscit quemlibet Beatum per essentiam suam, non per essentiam Beati, ita vt ratio cognoscendi Beatum in Deo sit ipsa essentia Dei; Beatus vero Deum cognoscit per ipsam Dei essentiam, quia in Beato ratio cognoscendi Deum est ipsa essentia Dei; quare eodem medio Deus cognoscit Beatum, & Beatus Deū, & in his cognitionibus est assignare aliam, & aliam rem cognitā, sed nō aliā, & aliam rationem cognoscendi. Sed Deus cognoscit Beatum per suam Diuinam essentiam sub speciali ratione, ergo & Beatus cognoscet Deum per Diuinam essentiam sub speciali ratione; probatur minor, nam ex D. P. Aug. lib. 83. quęst. q. de Idęis: *Singula proprijs sunt creata rationibus*; & per eundem 13. de Trin. *Non quia Deus producit res, ideo nouit, sed quia nouit, ideo producit*; si ergo res sunt productæ à Deo, sicut sunt cognitæ à Deo, cum omnia sint à Deo producta secūdum proprias rationes, omnia erunt cognita à Deo secūdum proprias rationes. Quilibet ergo Beatus cognoscitur à Deo per essentiam Dei, pro vt illa essentia est ratio specialis cognoscendi illum Beatum; & quia vt dicebatur sicut Deus cognoscit Beatum, ita cognoscitur à Beato, cum cognoscatur Beatus per essentiam Dei, vt est specialis ratio cognoscendi ipsum, Beatus cognoscet Deum per essentiam Dei vt est specialis ratio cognoscendi ipsum, ergo Beatus cognoscet Deum per essentiam Dei, vt habet rationem specialem non verò in illo pelago infinito.

Obijcies primo cōtra id, quod dicimus de Beatis vrgens per eadem verba D. Pauli, quæ pro nobis attulimus, Deum videri a Beatis, omnibus modis, quibus visibilis est. *Nunc cognosco ex parte*, ait Apostolus, *tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*: sed Apostolus erat cognitus à Deo omnibus modis, quibus cognoscibilis erat, ergo dicebat se visurum Deum omnibus modis, quibus Deus cognoscibilis est. Nec valet si dicatur quod illa vox si-

cut determinat medium, seu rationem cognoscendi vt sit sensus eodem medio per eamdem videlicet essentiam, & Deum Beatos, & Beatos Deum videre, & ea ratione, qua Deus per suam essentiam, vt est specialis ratio repręsentandi Beatum, videt Beatum, ita Beatum per eamdē essentiam, vt habet specialem rationem, videre Deum; non verò exprimat ęqualitatem actus, vt sit sensus tam perfectè Deum à Beatis videri, sicut Deus à Beato videtur. Non inquam valet si hoc dicatur, nam contra est, quod Apostolus pręmisit ista: *nunc cognosco ex parte*, velut contradistincta ab his sequentibus, *tunc autem cognoscam sicut & cognitus sum*: ergò perinde est ac si dixisset, nunc cognosco pro aliqua parte, tunc autem cognoscam omnibus modis, & totaliter, sicut omnibus modis, & totaliter cognitus sum.

Respondeo optimam esse solutionem datam, ad replicam dico, quod illa vox *ex parte*, non significat partialem cognitionem obiecti, sed significat idem quod obscurè, & imperfectè, sicut Glosa Interlinearis apertè docet.

Vrgebis idem ex prima Ioan. cap. 3. vbi habetur: *Videbimus eum sicuti est*; quibus verbis videtur significari, quod Deus in Patria videatur omnibus modis, quibus visibilis est. Quod si dicatur cum Ægidio esse mentem D. Ioannis distinguere cognitionem vię à cognitione patrię, nam per illam cognoscimus Deum potius per quid non est, per istam verò eius essentiam intuemur, non verò illis verbis intendere Euangelistam exponere, quod nostra cognitio in patria adęquet obiecto beatifico; contra argues: nam illa vox, *sicut*, non dicit modū ex parte scientis, non est enim necessè, quod res visa sit similis modo vidēdi, ergo dicit modum rei visæ, ergo dicit quod nihil sit ex parte rei, quod non videatur; ergo dicit quod Deus videatur omnibus modis, quibus visibilis est.

Respondeo quod illa vox, *sicut*, dupliciter potest intelligi, vel vt significat ęqualitatem actus videndi cum re visa, & secundum hanc significationem nego vsurpatam fuisse à Ioanne, vel vt significat modum rei visæ absolutè absque inclusione ęqualitatis, & in hoc sensu concedo vsurpatam fuisse à D. Ioanne, vnde: *videbimus eum sicuti est*, facit hunc sensum, ipsam Diuinam essentiam non per enigma, sed clarè,

non per ſpeciem intelligibilem, ſed per ipſammet eſſentiam intuebimur. Quod poteſt confirmari ex verbis D. Pauli, quæ epiſtola ſupracitata eodem cap. habet, videlicet: *nunc videmus per ſpeculum, & in enigmate, tunc autem facie ad faciem:* hic enim vult innuere Apoſtolus, quod modo non videmus ipſum Deum in ſe, ſed videmus ipſum per creaturas in quibus relucet ſimilitudo Dei, quaſi in quodam ſpeculo; ſed tunc in patria videbimus facie ad faciē Deum, quia tunc intuebimur ipſam Diuinam eſſentiam. Et pulcrā adducit Apoſtolus ad hoc explicandum ſimilitudinem faciei; nam ſicut facies per oculū, quem habet, videt aliam faciem, ſic in Patria anima beata per intellectū, quem habet, videbit Deum; & ſicut facies viſa ab oculo generat in oculo actum videndi ſe ipſam, & non generat ibi aliam ſpeciem differentem realiter ab illa viſione, vel ab illo actu videndi, vt docet D. P. Aug. lib. 20. de Trinit. cap. 2. ſic Deus in Patria non imprimendo aliam ſpeciem in intellectu Beatorum, ſed ſolum ipſum actum intelligendi, vel ipſam viſionem intellectiuam, videbitur à Beatis. Verum cum illa viſio intellectiua, ſiuè actus vidēdi ſit quid finitum, oportet, quod Deus ſub ratione finita, quam vocamus rationem ſpecialem, videatur à Beatis.

Obijcies 2. directè contra aſſertionem: idem ſub eadem ratione in tota ſcientia, & ſub qualibet illius parte ſubiectum eſſe non poteſt, ſed Deus ſub ſpeciali ratione eſt ſubiectum in partialibus tractatibus Theologiæ, ergo ſub hac ratione non eſt ſubiectum in tota Theologia.

Reſpondeo iſtam ſpecialem rationem non ita conſiſtere in indiuiſibili, vt in ipſa gradus aſſignari non poſſint; vnde licet Deus ſub ſpeciali ratione ſit ſubiectum in tota ſacra Theologia, non tamen ſecundum equalem ſpecialitatis gradum eſt ſubiectum in partialibus Theologiæ tractatibus; ſed illa ratio vt reſpicit totam Theologiam minus eſt ſpecialis, quam illa, quæ particulariter reſpicit hūc, vel illum tractatum.

Obijcies 3. In Theologia Deus cōſideratur per omnem modum, ergo non conſideratur ſub aliqua ratione ſpeciali; patet conſequentia, nam conſiderare ſub ſpeciali ratione non eſt omnibus modis ipſam conſiderare, antecedens probatur ex Ægidio, qui in prologo princip. p. q. 3. aſſignans differentiam inter Theologiam, &

methaphysicam dicit methaphysicam non considerare de Deo nisi sub ratione entis, & vt est causa vniuersalis entium, Theologiam verò considerare de Deo principaliter, & per omnem modum.

Respondeo quod quando dicit Ægidius Deũ cõsiderari in Theologia per omnem modum, non est sensus quod consideretur secundum omnes modos, quibus considerabilis est; sed est sensus, quod consideretur secundum illos modos determinatos, quibus vt subiectum talis scientiæ potest à nobis considerari; quare cum modi, quibus Deus à nobis potest considerari sint finiti, & limitati, sequitur Deum esse subiectum Theologiæ solum sub ratione finita, & limitata.

Obijcies 4. nihil sub speciali, & contracta ratione potest esse subiectum scientiæ primæ possibilis haberi de ipso, ergo Deus sub ratione contracta, & speciali non erit subiectum Theologiæ, quæ est prima scientia possibilis haberi de ipso, probatur antecedens, quia vt habetur primo met. Scientia considerans aliquid sub ratione absoluta est prior considerante illud sub ratione contracta, quia certior, vnde ibidem dicitur, quod scientia, quæ est ex paucioribus, certior est ea, quæ est ex additione.

Respondeo cum nostro Ariminensi, quod contractio potest dupliciter intelligi, vel per additionem alterius rationis minus communis sicut dici consueuit, quod genus contrahitur per differentiã, vel per restrictionem considerationis, & exclusionem vniuersalis comprehensionis, si maior intelligatur in primo sensu nõ vrget nos argumentum, quia dicẽtes Deum esse subiectum sub ratione speciali, non intelligimus hoc esse per rationem minus communem superadditam ipsi Deo; si verò maior intelligatur in secundo sensu tunc distinguitur, nam vel nomine primæ scientię haberi possibilis intelligit primam simpliciter, & sic vera est; vel intelligit primam in genere, & tunc est falsa, & absolutè neganda; vndè ad rem nostram deuenientes dicimus posse Deum sub ratione contracta esse subiectum Theologiæ, quæ est scientia prima in genere creatarum possibilis haberi de ipso.

Obijcies 5. nihil potest esse subiectum primæ scientiæ de se ipso sub ratione, quæ non faciat vnum per se cum ipso; sed quęcumque ratio specialis non potest facere vnum per se cum Deo, ergo Deûs

ſub nulla ratione ſpeciali eſt ſubiectum primæ ſcientiæ de ipſo; qualis eſt Theologia, minor patet, nam quælibet ratio ſpecialis ſi poneretur diſtincta, eſſet verè accidens illi, cuius tamquam prima ratio aſſignatur; maior probatur, nam vel illa ratio contingenter ineſt ipſi ſubiecto, vel neceſſariò; ſi contingenter, ergo non eſt ratio aliquid cognoſcēdi de ipſo, quia non eſt neceſſaria neceſſitate cognita de ſubiecto; ſi neceſſariò ineſt, ergo ipſa erit cognitio de ſubiecto per rationem ſubiecti, & ſic non erit ratio conſiderandi cętera de ſubiecto.

Reſpondeo admiſſa maiore, nego minorem, quamuis enim concederemus. quod Deus ſub ratione aliqua ſpeciali attributa, v. g. bonitatis eſſet Theologiæ ſubiectum, vt conceſſerunt nonnulli, non propterea ſequeretur bonitatem per accidens prędicari de Deo. Sed quicquid ſit de hoc, quantum ad nos attinet dico nomine rationis ſpecialis, & contractæ non ſignificari, quamdam rationem attributam contra diſtinctam ab eſſentia, & ipſi additam, ſed ipſammet eſſentiam non quidem ſecundum omnem modum, quò conſiderabilis eſt, & ſecundum omnem veritatem de ipſa ſcibilem; ſed vt reſtrictam in ratione obiecti ad determinatum modum conſiderationis, vt ſupra innuimus; in quo ſenſu inſtantia facta non vrget.

Obijcies 6. Specialis iſta ratio ſub qua aſſignatur Deus pro ſubiecto Theologię, vel intelligitur ex parte Dei, vel eſt idem, quod Deitas, vel aliud à Deitate; non poteſt dici, quod ſit aliud à Deitate, quia fieret compoſitio ex Deitate, & ex illa ratione ſpeciali; ſi eſt idem quod Deitas, cum ratio Deitatis ſit infinita, ſequitur quod iſta ratio ſpecialis ſit etiam infinita; qua propter in illud idem inconueniens incurritur, quod vitari credebatur; ſi eſt ex parte intellectus noſtri ſequitur hanc ſcientiam ab alijs non diſtingui, nam cum omnes recipiantur in intellectu, in hac ſpeciali ratione, quę eſt recipi in intellectu limitato, omnes conueniunt.

Reſpondeo rationē illam contractam, & ſpecialem ſecundum eſſe fundamentale, & radicale intelligēdam eſſe ex parte Dei, quia cum obiectum ſecūdum ſuam rationem formalem mēſuret actum, & habitum, neceſſarium eſt rationem illam, ſecundum quam menſurat ex parte obiecti ſe habere. Cum vero inquiritur, an ſit idem,

quod

quod Deitas, vel aliud à Deitate, dico cum Gerardo Senensi esse quandam præcisionem virtualem existentem in Diuina essentia, prout habet rationem obiecti respectu scientiæ nostræ, quemadmodum & esse numeratum in motu communi est quędam diuisio virtualis quã habet motus, pro vt obijcitur actui animæ numerantis. Dum verò subiungitur, quod ista ratio specialis est idem, quod Deitas, sed Deitas est infinita, ergo ista ratio specialis est infinita; dico quod iste processus peccat in materia, & in forma: in materia quia videmus, quod eadem Diuina essentia est idem cum relatione, & tamen relatio distinguit Personas, essentia verò eas non distinguit; peccat etiam in forma, scilicet per fallaciam consequentis, quia non sequitur aliqua sunt idem realiter, ergo sunt idem in quolibet, quia sic essent idem omnibus modis; vnde sicut est fallacia, si dicatur: ista sunt idem vno modo, ergo sunt idem omnibus modis; ita est fallacia cum dicitur, ratio specialis est idem quod Diuina essentia, ergo est infinita vt ipsa, quia sic sequeretur esse idem cum Diuina essentia omnibus modis.

Replicabis primo: illa ratio finita, vel intrinsecè, vel extrinsecè Deo conuenit, si primum, ergo Deus non erit essentialiter infinitus; si secundum, ergo non erit ex parte Dei, sed tantum ex parte nostri intelligenda. Secundo illa precisio fit per actum nostri intellectus tantummodo, ergo non prę-cedit actum, sicut est de ratione obiecti, sed ad ipsum sequitur.

Respondeo ad primam instantiam, quod illa precisio nihil intrinseci in Deo ponit, cum ab intrinseco nulla prorsus limitatio in Deo sit possibilis, sed solum talis precisio est in Deo per ordinem ad extrinsecum, quatenus videlicet subit rationem mensuræ, quę est ratio exttinseca in habitudine ad aliquod externum finitum, & limitatum, licet autem nihil intrinseci ponat in Deo, ex parte tamen Dei suscipitur, quia mensura sumitur ex parte mensurantis. Quemadmodum cum anima diuidit, numeratque motum primum, ex tali diuisione nihil actu diuisum in trinsecè ponitur in ipso motu; illa tamen numeratio ex parte motus se tenet, nam si ex parte animæ acciperetur, anima se ipsam numeraret, & tempus ex hoc resultans non motus, sed animæ passio diceretur, cuius oppositum docuit Philosophus 4. physicorum test. 1013. dicens: *tempus sequitur motum,*

tum, ſicut motus magnitudinem; & non obſtante, quod iſta diuiſio nō ſit per aliquod additum ad intra, facit tamen motum differre à ſe ipſo, & eſſe alterius rationis. Ita non obſtante quod talis præciſio nō ſit in Diuina eſſentia per aliquod additum ad intra, facit tamen eam differre à ſe ipſa in tantum, quod actus noſter poteſt ad eam ſub tali præciſione terminari, ſine tali pręciſione non poteſt; ſub tali præciſione dicitur finita, ſine tali pręciſione dicitur ſimpliciter infinita, &c. Ad ſecundam inſtantiam dico, quod talis pręciſio formale complementum accipit ab intellectu; dum verò dicitur ergo ſequitur actum intellectus; cum debeat præcedere. Reſpondeo ſufficere, quod pręcedat actum intellectus quantum ad ſuum eſſe fundamentale, & non eſſe inconueniens, quod ſequatur ad actum intellectus quantum ad ſuum formale complementum, & ab eo aliquo modo dependeat.

THEOREMA III.

Ratio illa ſpecialis, ſub qua Deus eſt ſubiectum Thelogiæ optimè per rationem glorificatoris exprimitur.

CONuenientius noſtris Doctoribus videtur exprimenda ratio illa ſpecialis ſub qua Deus dici debet ſubiectum Theologiæ per rationem glorificatoris; non tamen iſtud ita ſubſtinent, vt aptioré reperiri nō poſſe arbitrétur. Ægidius in quęſt. magna de ſubiecto Theologiæ ſic ait: *quæcunque autem ſit illa ratio non curamus. Nominauimus eam tamen cōuenientiori modo, quo potuimus, dicendo quod Deus in eo, quod glorificator eſt ſubiectum in ſacra pagina.* Ariminenſis verò q. 4. prol. ar. 2. ſic inquit: *Deus ſub eadem ratione eſt obiectum Theologiæ, & fidei, & etiam viſionis patriæ, & per conſequens ſecundum illam contractionem videtur obÿci fidei, & Theologiæ ſecundum quam obÿcitur viſioni gloriæ; & cum hoc ad illam ordinetur ſatis congruè poteſt talis contractio per illam denominari vt dicatur Deus in quantum glorificator, vel Beatificator ſubiectum Theologiæ. Cui tamen non placet iſtud, aliter exprimat contractionem illam, dummodo, fateatur quod non in quantum Deus ab-*

solutè, sed contractè sit subiectum Theologiæ; quia nec aliud ille Doctor vult (Ægidium intelligit) *vt patet 3. suo quolib. q. 2. nec aliud ego intendo*. Quare vt patet istorum Doctorum principalis intentio non est assignare pro ratione formali obiecti Thologici rationem Glorificatoris, sed solum per hanc rationem negare vniuersalitatem considerationis de Deo in Theologia.

Quamuis autem per Doctores prefatos cuicunque liceat pro suo libito specialem illam rationem, sub qua Deus est Theologię obiectum, exprimere, quia tamen nos conuenientiorem, quam illi inuenerint, rationem reperire posse non credimus, libenter ipsorum opinioni subscribimus, dicimusque Deum in quantum est noster Glorificator, optimè assignari pro Theologiæ subiecto.

Probatur assertio: Sub illa ratione principaliter subiectum cōsideratur in scientia, sub qua eius cognitio principaliter intenditur, sed in Theologia principaliter intēditur cognitio Dei vt est noster Glorificator, ergo Deus sub ista ratione erit subiectum Theologię; minor probatur, nam Deus sub illa ratione contracta consideratur in via, sub qua consideratur in Patria; vt colligi potest ex verbis D. P. August. 14. de Trinit. cap.p. *Huic scientiæ tribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima, qua ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*; vnde cum in Patria videatur à Beatis vt est ipsorum Glorificator, sequitur Theologiam, quæ est scientia viæ, considerare Deum principaliter vt est noster Glorificator, quia illud idem, quod Beati vident, nos credimus, & sicut ipsi ambulant per lumen gloriæ, sic nos ambulamus per fidem.

Obijcies primo contra id, quod dictum est videlicet Deum videri à Beatis vt glorificator ipsorum est. Quando dicis, Deus vt Glorificator à Beatis videtur, per *Tò* vt glorificator, vel reduplicas virtutem diuinam, vel actionem, vel effectum, quodcumque autem ex his dicatur reduplicari, est maxima difficultas soluenda; nam si dicatur reduplicari virtutem, vel actionē, cum ista sint idem quod Deus, Deus reduplicabitur, & poterit dici Deum vt Deū à Beatis videri; si dicatur reduplicari effectum, cum iste non se teneat ex parte obiecti, non poterit dici Deum videri à Beatis vt Glorificator ipsorum est.

An-

Antequam argumento respondeam, premitto cum Ægidio q. magna de subiecto Theologię vocum explicationem, & dico quod in glorificatione Sanctorum diuina virtus appellari potest ipsa essentia Diuina, vt virtualiter agit in intellectu Beatorum, & vt est immediatum obiectum eorum. Actio autem Diuina potest appellari ratio obiecti, per quam essentia Diuina intellectui Beatorum se offert; effectus autem Diuinus quantum ad Beatitudinem illam potest vocari ipsa visio, quæ est effectus essentiæ Diuinæ, vt est obiectum intellectus Beatorum, & vt est ratio obiecti; quia non per aliam speciem, sed per se ipsam Diuina essentia se offert intellectui Beatorum.

Hoc premisso dico, quod quádo dicitur Deum videri à Beatis vt glorificator ipsorum est, reduplicatur ipsa Diuina essentia, vel virtus Diuinæ essentiæ, vt est obiectum Beatorum, & eorum intellectum immutat, quia Diuina essentia per se ipsam est tale obiectum, & per se ipsam immutat Beatorum intellectum; sic etiam reduplicat Diuinam actionem, quæ est ipsa Diuina essentia vt est ratio obiecti, & vt est ratio videndi se ipsam; quia sicut Diuina essentia per se ipsam, & non per aliud obiectum videtur; ita per se ipsam, & non per aliam speciem Beatorum intellectum immutat. Cum vero subiungitur ergo poterit dici, quod Deus in eo quod Deus videtur à Beatis, negatur quia ista loqutio vniuersalitatem considerationis includit; nostra verò licet dicat ipsam Diuinam essentiam, quia tamen dicit ipsam cum habitudine ad effectũ, quem in nostro intellectu potest producere, cum iste sit quid finitum, & limitatum, sequitur quod per talem reduplicationem ipsa Diuina essentia non dicatur videri à Beatis quantum visibilis est, sed tantum restrictè, & contractè. Quando verò additur, quod istud non est ex parte obiecti, sed ex parte nostra, dico verum esse, nam sine habitudine ad intellectum creatum in Diuina essentia nulla limitatio, nulla contractio concipi potest; non tamen sequitur dici non posse, quod Deus videatur à Beatis vt glorificator ipsorum est; quia licet illa contractio desumatur per habitudinem ad nos, dicitur tamen se tenere ex parte obiecti vt supra explicatum est.

Dices Diuina essentia per se ipsam est obiectum scientiæ Beatorum, vt modo dictum est, ergo

go secundum se videbitur à Beatis, ergo secundùm se poterit dici obiectum scientiæ Beatorum.

Respondeo quod quando dicimus Diuinã essẽtiam per se ipsam esse obiectum scientiæ Beatorum non intelligimus, quod secundum omnes modos, quibus considerabilis est offerat se intellectui Beatorum, sed intelligimus, quod immediatè, & non per speciem aliquam se Beatorum intellectibus offerat; dum verò infertur ergo secundum se videbitur à Beatis, in hoc sensu explicato cõceditur, & in eodem sensu conceditur etiam, secundum se esse obiectum scientiæ Beatorum; Verum quia ex vsu loquendi per *Tò* secundùm se, importari videtur, vniuersalitas considerationis, negatur à nobis essentiam Diuinam secundum se esse obiectum scientiæ Beatorum.

Obijcies 2. directè contra assertionem: quando dicis Deum sub ratione Glorificatoris esse subiectum Theologiæ, aut per rationem Glorificatoris intelligis id, quo formaliter Deus glorificat, aut intelligis respectum ad glorificatum; si primum, ergo est idem ac dicere Deum sub ratione Deitatis esse subiectum, quia Deus per Deitatem glorificat; si secundum ergo denominatio extrinseca circa Deum erit ratio subiectiua Theologiæ.

Respondeo cum nostro Ariminensi, quãdo dicitur Deus in quãtum Glorificator est subiectum Theologiæ, sensum esse, Deum secundum suam Deitatem restrictam obiectiuè ad eum gradum, vel aptitudinem suæ cognoscibilitatis, secundum quam glorificat, & Beatificat intellectum nostrum considerari à Theologia; Cum vero dicitur, ergo idem erit ac dicere Deum sub ratione Deitatis esse subiectum, negatur, quia in hoc sensu dicit vniuersalitatem considerationis.

Obijcies 3. Intellectus noster prius fertur in illud, quod est prius, quam in illud, quod est posterius, sed ratio Deitatis absoluta prior est ratione contracta secundum quam glorificat, ergo intellectus noster prius fertur in Deum sub ratione Deitatis absoluta, quã sub ratione Deitatis contracta, sub qua glorificat; sed sic est, quod illud, in quod prius fertur intellectus habet rationem subiecti in scientia, ergo Deus sub absoluta ratione Deitatis habebit rationem subiecti in Theologia.

Respõdeo quod intellectus noster prius fertur in illud, quod est

prius

prius, quam in illud, quod est posterius, non tamen hoc habet absolutè ex parte obiecti nulla habita ratione actus ipsius intellectus, sed potius veritatem habet attento ipso actu intellectus; vt videlicet intellectus noster prius feratur in illud, quod est prius per ipsum attingibile, quam in illud quod est posterius attingibile. Quando verò dicitur, quod Deus in eo quod Deus, siuè sub absoluta ratione Deitatis est prior, quam in eo, quod glorificator, siuè sub ratione contracta secũdum quam glorificat, verũ est ex parte obiecti, quia Deus in eo, quod Deus secũdum omnem vniuersalitatem accipitur, at in eo quod Glorificator dicit rationem specialem, & finitam; sed hoc non est verum ex parte actus, quo debet attingi, si enim consideratur vt est attingibilis ab intellectu nostro, non est prius attingibilis secundũ omnem modum, quam secundum modum specialem, & limitatum; cum enim intellectus noster sit incapax immutationis infinitæ ferri nõ potest in obiectum infinitum secundum rationem, qua infinitum est, sed necessario debet ferri circa obiectum infinitũ sub ratione speciali, & finita, & hæc ratio erit prima, quæ attingibilis est; sub eadem enim ratione correspondet obiectum, sub qua actus fertur in ipsum; quare cum actus intellectus creati semper sit finitus, oportet, quod obiectum correspondeat ipsi actui sub ratione finita, & speciali.

Per hoc patet etiam responsio ad aliam difficultatem, quæ solet adduci ex eo, quod ratio glorificatoris videtur relatiua, & ratio Dei in eo, quod Deus est absoluta, vnde cum prius sit absolutum, quam relatiuum, dicendum videtur, quod Deus prius intelligi habeat in eo, quod Deus, quam in eo, quod glorificator; quamuis enim hoc argumentum iuxtà sensum, secũdum quem rationem Glorificatoris reduplicamus, in subiecto Theologiæ non habeat difficultatem, adhuc tamen admisso sensu, quem arguens supponit, posset responderi; verum quidem esse, quod absolutum prius debet intelligi quam relatum, quando a parte rei est ita attingibile, sed si non sit ita attingibile, falsum est; vnde cum illa ratio absoluta, quæ in arguendo adducitur, non sit ab intellectu nostro attingibilis secũdum se; sed solum sit attingibilis sub illa ratione speciali, & contracta, quæ exprimitur relatiuè, nihil argumentum concludit.

Obij-

Obijcies 4. subiectū debet supponi in scientia, sed Deus vt Glorificator non supponitur in Theologia; queritur enim in ipsa vtrum sit Glorificator; sicut quæritur vtrum sit sapiens iustus, &c. Ergo sub ratione Glorificatoris Deus non potest poni Theologiæ subiectum.

Respondeo primo; quod in illo sensu, secundum quem ratio Glorificatoris à nobis reduplicatur, subiectum in Theologia supponitur; & argumentum ex falsa imaginatione illius rationis procedit, vnde non concludit.

Respondeo 2. cum Ægidio, quod subiectum pręsupponitur in scientia, & quæritur; supponitur quidem quãtum ad cognitionem incompletam, quia oportet de subiecto pręsupponere quia est, & quid est, & quod dicitur per nomen subiecti; sed queritur in scientia subiectum quantum ad cognitionem completam; quare dicit Apostolus ad Heb. 11.: *accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*. Etenim in sacra Theologia oportet eum, qui per fidem ad Deum vult accedere, intelligere, quod Deus sit, & quod remunerator idest Glorificator noster sit, & hoc notitia incompleta; queritur autem, & declaratur, hoc idem in eadem scientia pro cognitione completa.

Obijcies 5. sub illa ratione Deus est subiectum in Theologia, sub qua insunt ei veritates, quæ de ipso in Theologia determinãtur; sed Trinitas, & aliæ veritates, quæ de Deo in Theologia determinãtur non insunt Deo per rationem Glorificatoris, ergo Deus sub ratione Glorificatoris non est subiectum Theologiæ.

Respondeo hoc argumentum sicut precedens supponere nos assignare rationem Glorificatoris tanquam rationem formalem subiecti, vnde ex falsa imaginatione procedit; in illo enim sensu, in quo nos accipimus rationem Glorificatoris, insunt Deo veritates omnes, quæ de Deo in Theologia determinantur, & colligi potest ex dictis.

Alia argumenta in contrarium possent adduci, sed quia ferè omnia falsò imaginantur de ratione Glorificatoris, consultò omittuntur à nobis, quia ex dictis nullo negotio dissolui possunt.

THEO-

THEOREMA IV.

Finis Theologiæ nec est speculatio, nec praxis, nec speculatio, & praxis simul, sed est sola charitas, seù dilectio Dei meritoria.

FInem in toto habitu Theologiæ principaliter intentum inquirimus, nō verò minus principalem, & proprium, aliquorum videlicet solummodo actuum eiusdem habitus. D. Thomas habitui Theologico pro fine assignauit simul speculationem, & praxim, Dei nimirum cognitionem, & rectam operationem, ex quo denominandum esse simul speculatiuum, & practicum apertè conclusit. Hanc tamen sententiam noster Ægidius non approbat, nisi de finibus proximis aliquorum actuum, non verò de fine vltimo totius habitus intelligatur; vnde quæstionem de fine vltimo resoluentes.

Dicimus finem principaliter in habitu Theologico Viatoris intentum non esse vel speculationem, vel praxim, vel vtramque simul, sed solam dilectionem Dei meritoriam, ita determinat Doctor noster in prologo princip. vltima, q. vnica; Argentinas q. 4. prologi ar. 24. Toletanus in prologo q. 9. ar. 2. conclus. 3. & 4. Gerardus Senens. q. 5. ar. 5. Nonnulli verò tam ex Antiquioribus, quam ex Recentioribus resolutionem istam magis pietatem, quam veritatem præseferre opinantur; Quare inter nostra erit nostram tantorumque Doctorum nostrorum sententiam veram, nedum piam esse, & authoritatibus, & rationibus, & argumentorum solutionibus manifestare.

Et quantum pertinet ad authoritates Matthæi 21. Saluator mundi summus, & verus Thologiæ magister loquens de mandatis dilectionis Dei, & proximi ait: *in his duobus mandatis, tota lex pendet, & Prophetæ*. Et Apostolus gentium Doctor 1. Th. p. *Finis præcepti est charitas*. D. verò P. Aug. lib. p. de Doctrina Chris. cap. 35. ait: *omnium ergo, quæ prædicta sunt, ex quo de rebus tractauimus, hęc summa est, vt intelligatur legis, omniumque Diuinarum scripturarum plenitudo, & finis esse dilectio rei qua fruendum est, & rei, quæ nobiscum ea re frui potest*. Et t. 9. in laud. char. sic habet: *si ergo non vacat omnes sacras paginas perscrutari, omnia inuolucra sermo-*

uum euoluere, omnia secreta scripturarum aperire, & penetrare, tene charitatem, & ita tenebis quod ibi didicisti: tenebis etiam, quod non didicisti, in eo, quod in scripturis intelligis, charitas patet, in eo quod non intelligis, charitas latet. Et sequitur ibidem: *ille ergo tenet, & quod patet, & quod latet in Diuinis sermonibus, qui charitatem seruat in moribus.* D. etiam Gregorius super Ezech. ait, quod nullus est locus Sacræ scripturæ, qui ita frigidus appareat, quoad sensum litteralem, qui, si pulsetur per sensum spiritualem, ignitus non appareat.

Quantum verò attinet ad rationes, probatur primo cum Ægidio loco sup. citato; nam quando aliqua scientia habet plures fines, ille est principalis, & vltimus, ad quem alij fines ordinantur; sed speculatio, & si quid aliud intendit Theologia ad solam charitatem, siuè dilectionem Dei meritoriam ordinatur, ergo sola charitas siuè dilectio Dei meritoria est principalis, & vltimus finis Theologiæ; maior est manifesta; probatur minor, quia licet in aliqua Theologiæ parte ita intendatur speculatio, quod operatio non intendatur, & viceuersa in alia intendatur ita operatio, quod speculatio non intẽdatur, in omnibus tamen intenditur Dei dilectio, nam tam speculatio, quam operatio ad hunc finem, qui est Dei dilectio, ordinantur.

Probatur secundo, quia ad hoc est nobis cõmunicata sacra scriptura, vt nos specialiter coniungat Deo, ergo maximè, & finaliter id intendit Theologia per quod maximè, & intimè vnimur Deo; sed per dilectionem maximè, & intimè vnimur Deo, ergo dilectionem finaliter intendit Theologia, probatur minor, quia omnis coniunctio rationalis creaturæ ad Deum est per intellectum, & per voluntatem; sed perfectius vnimur Deo per voluntatem, quam per intellectum, non enim est status in apprehensione intellectus, nisi cum fuerit quies in affectione voluntatis; quod verum est saltem in via, nam hic intimius diligimus, quam intelligamus; quia intrat amor, vbi foris stat scientia, vt ait Hugo super Angel. Hyerarch.

Probatur 3. cum Gerardo Senensi: nam ille est finis principalis, & vltimus Theologiæ, quo per se, & immediatè homo ad ęternam beatitudinem consequendam ordinatur; sed talis est sola charitas, seù dilectio Dei meritoria, ergo hęc sola est finis principalis, & vl-

timus Theologiæ, maior propositio colligitur ex D. P. Aug. 14. de Trinit. cap.p. vbi vult, quod huic ſcientiæ non ſint attribuenda quęcunque poſſunt ſciri ab homine, ſed tantum illa, quæ valent ad gignendum, nutriendum, vel defendendum ſaluberrimam fidem, quę ad veram beatitudinem ducit; ex quibus patet, quod Theologiæ intentio eſt ad beatitudinem ducere ipſum hominem. Minor probatur, quia nec ſpeculatio, nec operatio, ſed ſola charitas, & dilectio valēt ad beatitudinem conſequendam ex D. Paulo 1. ad Corinth. 13. vbi de ſpeculatione ait: *ſi habuero prophetiam, & nouerim myſteria omnia, &c.* & de operatione: *ſi tradidero corpus meum ita vt ardeam; charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*; ergo manifeſtè apparet, quod per ſolam charitatem, ſeu dilectionem immediatè, & per ſe ordinetur homo ad ęternam beatitudinem conſequendam.

His ſufficienter oſtenſum credo ſpeculationem, & operationem rectè excludi à fine vltimo Theologiæ, cum iſta pręter illas alium vlteriorem finem intendat principaliter, Dei videlicet dilectionem meritoriam. Supereſt modo idipſum argumentorum ſolutionibus confirmare.

Obijcies ergo primo oſtendendo Dei cognitionem eſſe finem Theologiæ; nam idem eſt finis principiorum alicuius ſcientiæ, & finis ipſius ſcientiæ, ſed articulorum fidei, qui ſunt principia Theologiæ, cognitio Dei eſt finis, ergo idem erit finis Theologiæ; maior patet, quia principia implicitè ſunt totum id, quod ſcientia eſt explicitè.

Reſpondeo primo diſtinguendo maiorem, idem finis mediatus, & remotus poteſt eſſe principiorum, & ſcientiæ, conceditur, propinquus, & immediatus negatur; vnde dato quod cognitio Dei ſit finis articulorum fidei, non infertur eumdem eſſe finem Theologię niſi remotum, & mediatum.

Reſpondeo 2. admiſſa maiori nagando minorem, quia per notitiā articulorum fidei pręter Dei cognitionem aliquid aliud intendimus, Dei nimirum dilectionem.

Obijcies 2. ex Philoſopho 2. phyſ. non quodlibet vltimum, ſed vltimum, quod eſt optimum, habet rationem finis; ſed cognitio Dei eſt optimum animæ rationalis, quia eſt nobiliſſimus actus ipſius, ergo cognitio Dei erit finis intentus in Theologia.

Reſpondeo negando minorem

quia vt habemus ex Ægidio nec in via, nec in patria, Dei cognitio habet rationem optimi.

Obijcies 3. Proprius finis Sapientiæ est speculatio, vt habetur p. & 6. methaphycæ,& 10.eth.sed Theologia est sapiētia propriè dicta, ergo proprius ipsius finis erit speculatio, ergo Dei cognitio.

Respondeo nihil cōcludere argumentum;nam licet maior sit vera de sapientia naturali, qualis est methaphysica, non potest tamen esse vera de sapientia supernaturali, qualis est Theologia.

Obijcies4.saltem cognitio Dei in Patria erit finis Theologię; quia in habitibus ordinatis suprēmus finis, debet esse supræmi habitus; sed suprēmus finis omniū artiū, & habituū est ęterna beatitudo, quæ in Dei visione consistit, nam Dei visio tamquam prēmium beatitudinis proponitur, Mathei 5. vbi habetur: Beati mundo corde,quoniā ipsi Deum videbūt; & habitus Theologiæ est suprēmus omnium habituū,ergo,&c. Pręterea idē est subiectum scientiæ vt imperfectè cognitum, & finis scientiæ vt perfectè cognitus; sed in Theologia Viatoris Deus imperfectè cognitus est subiectum,ergo finis Theologiæ erit Deus vt perfectè cognitus in scientia Viatorum. Denique ista videtur intētio D. P. Aug. nam in ser. de Iacob, & Esau ait: quod tota operatio nostra in hac vita est, vt serenetur oculus mentis, vt videatur Deus, ad hoc Sacra mysteria celebrantur, ad hoc sermo Dei predicatur, & breuiter omne, quod fit in sacra Theologia, videtur Sanctus Doctor innuere, quod fiat propter Dei visionem.

Respondeo negando antecedens, ad primam probationem dico quod visio Dei in Patria sicut per Doctorem nostrum nō est consummata beatitudo, sed incohata, ita non est finis vltimus, & immediatus Theologiæ. Ad secundam pariter dico idem esse subiectum scientiæ imperfectè cognitum, & finem eiusdem vt perfectè cognitum, loquendo de fine minus principaliter intento, non verò de fine immediatè, & principaliter intento. Ad authoritatem S. P. Aug. dico ex illis, quę alibi docuit S. Doctor patere quisnam per ipsū sit finis Theologiæ;quantum verò spectat ad pręsens, dico per oculum intelligere intensionem, quod ex alibi dictis videri potest;quæ intēsio,cum non mundetur per solam cognitionem; dicendum in hac sola Theologiam tamquā in vltimo fine non sistere.

Obij-

Obijcies 5. ostendendo Theologiam habere pro fine praxim, seu rectam operationem; nam scientia illa, quæ in maiori suì parte determinat de moralibus, & cuius communes animi conceptiones quasi omnes sunt morales, habet praxim pro fine; sed Theologia in maiori sui parte determinat de moralibus, quia quasi vbique tractat de informatione morum; pręterea communes animi conceptiones, quibus procedit, quasi omnes sunt morales; nam Deus est bonus, Deus est diligendus, declinandum est à malo, bonum est faciendum, &c. sunt communes animi conceptiones, quibus procedit Theologia, ergo habet praxim pro fine.

Respondeo, quod scientia, quæ de moralibus determinat propter se, vtique praxim habet pro fine; sed si de illis determinat pro vt ordinantur ad aliquid aliud, non potest dici, quod habeat praxim pro fine simpliciter; ita autem contingit in Theologia, in qua omnia in argumento allata non propter se, sed vt ordinata ad dilectionē Dei meritoriam considerantur.

Obijcies 6. directè contra assertionem probādo dilectionem Dei non esse finem Theologiæ; nam si dilectio esset finis Theologiæ, vel esset finis intrinsecus, vel extrinsecus, sed nullo ex istis modis potest esse finis Theologiæ; non potest quidem esse intrinsecus, quia iste in quolibet habitu est operatio elicita secundum illum habitum; sed actus dilectionis non elicitur à Theologia, sed ab habitu charitatis, ergo dilectio non est finis intrinsecus Theologiæ. Nec potest esse extrinsecus, quia iste denominat habitum, quod patet in medicina, quæ sanatiua dicitur à sanitate; sed Theologia non denominatur ab amore, quia ita se habet actus ad actum, sicut obiectū ad obiectum; atqui obiectum vnius potentiæ non denominat obiectum alterius potētiæ nisi per accidens, vt patet in albo, quod nō dicitur dulce nisi per accidēs, ergo nec actus vnius potentiæ, denominabit actum alterius potētię, nec per consequens habitum; quare cum dilectio sit actus voluntatis non denominabit Theologiam, quæ est actus ipsius intellectus.

Respondeo, quod dilectio est finis Theologię extrinsecus, ad instantiam in cōtrarium dico Theologiam à dilectione denominari; ad probationem in cōtrarium dico habitū non solum denominari ab actu, quem elicit, sed etiam ab actu, ad quem per se ordinatur.

Quando verò dicitur ita se habet actus ad actum, sicut obiectum ad obiectum, negatur paritas, nisi forte obiecta ita accipiantur, vt vnum per se ad aliud ordinetur; vnde in casu nostro licet actus dilectionis sit actus voluntatis non Theologiæ; quia tamen actus Theologiæ ad ipsum dilectionis actum ordinatur, cum Theologia talem actum intendat, ipse denominare poterit Theologiam.

Obijcies 7. habituum specie differentium non potest esse vnus finis proprius, & per se (quamuis eorum possit esse vnus finis communis) sed Theologia, & charitas sunt habitus specie differentes, & finis proprius charitatis est dilectio, ergo idem non potest esse finis Theologiæ.

Respondeo pręmittendo finem proprium habitus posse distingui, ita vt alius sit finis quo, siuè illa ratio per quam agens agit, qui non est nisi actus ab habitu elicitus; alius sit finis cuius, siuè cuius gratia est habitus, & ad actus suos inclinat. Hoc posito ad maiorem dico; quod idem eodem modo non potest esse finis proprius habituum specie differentium; potest tamen esse finis vnius habitus secundum vnam rationem, & secundum aliam finis alterius; vnde ad minorem dico, quod Theologia, & charitas sunt vtiq; habitus specie differentes; at charitatis finis non est dilectio eodem modo, quo est finis Theologiæ. Nam charitatis est finis quo, quia dilectio est actus ipsius charitatis; Theologiæ verò est finis cuius, quia eius gratia actus sibi proprios elicit, quia in istis omnibus charitatem intendit.

Obijcies 8. finis communis omnis sciẽtiæ non est proprius Theologiæ, sed dilectio est finis omnis scientiæ tam speculatiuæ, quam practicæ, nam vt habetur 10. eth. finis speculatiuę est felicitas, quæ quidem cõsistit non solum in speculatione, sed etiam in delectatione, & per consequens in amore, & dilectione vt habetur eodem libro cap. 8. de practicis etiã patet, quia tota sciẽtia moralis ad hunc finem ordinatur, vt affectus hominis debitè dirigatur, & vnumquodque rationabiliter appetatur; omnis autem appetitus amor quidam est, vt habetur ex D.P.Augus.. 14. de Ciuitate Dei cap. 7. ergo & practica ordinatur ad amorem, ergo dilectio non erit proprius finis Theologiæ.

Respondeo, quod idem eodem modo sumptum non potest esse finis communis omnis scientiæ, &

proprius Theologiæ; at ſi diuerſo modo ſumatur nihil repugnat. In caſu autem noſtro diuerſo modo ſumitur delectatio vt dicitur finis cuiuſcunque ſcientiæ,& vt dicitur finis Theologiæ.Propterquod aduerto delectationem, quæ cognitionem conſequitur duplicem eſſe; alia eſt, qua cognoſcens aliquã rem delectatur in ipſa cognitione, ſicut cognoſcens triangulum delectatur in cognitione trianguli; alia qua delectatur in re ipſa cognita ſecundum ſe, & non ſolum ratione cognitionis. Prima delectatio non habet rationem finis niſi in quantum ſibi adiungitur ſecuuda, ſed ſecunda quandoque habet rationem finis etiam reſpectu ſpeculationis; propter hoc enim quãdoque ſpeculamur,quia in ipſa re ſpeculata delectamur. Quare prima ſcientiam denominare non poterit, quia ipſam extra ſpeculationem non trahit; ſed ſecunda ſcientiam poterit denominare; illa reperiri poteſt in quacunque ſcientia quãtumlibet ſpeculatiua; iſta verò principaliter, & per ſe in ſola Theologia, & eodem modo quantum ad hoc pertinet, dicendum eſt de dilectione, ſicut de delectatione. Ad illud, quod additur de felicitate, dico quod felicitas ſpeculantis, vt ſpeculans eſt, conſiſtit in ipſa ſpeculatione magis propriè, quam in re ſpeculata ſecundum ſe, cum ſpeculatiuæ, vt ſpeculatiua eſt, finis proprius ſit ipſa ſpeculatio. Si verò dicatur quod delectatio videtur eſſe finis cuiuslibet operationis ſcientiæ ſpeculatiuæ, dico verum non eſſe,ſi de prima delectatione loquamur, niſi inquam illa prima habeat adiunctam ſecundam, ita vt ſpeculatio ſit propter delectationem rei cognitæ,& propter delectationem, quam habet ſpeculans, ſiuè quam conſequitur in re cognita. Ad probationem verò de ſcientijs practicis dico quod finis moralis ſcientiæ poteſt eſſe amor Dei naturalis; at proprius finis Theologiæ eſt amor Dei ſupernaturalis, vnde argumentum nihil probat, quia æquiuocat de dilectione.

Obijcies 9. impoſſibile eſt alicui non habenti habitum ſcientiæ ineſſe finem proprium talis ſcientiæ, quia vniuerſaliter verum eſt, quod proprius finis habitus habitum comitatur, vnde impoſſibile eſt quod ille qui caret virtute ſit felix; ſed multi habent dilectionem Dei, & carent habitu Theologiæ, ergo dilectio non eſt finis proprius Theologiæ.Prçterea nullus habitus poteſt alicui perfectè

inesse, qui caret proprio fine illius habitus; sed carens dilectione potest scire Theologiam Viatoris, & non minus perfectè, quam alius, qui habeat habitũ charitatis; ergo charitas non est proprius finis Theologiæ.

Ad vtramque instantiam, quæ ex separabilitate Theologiæ à dilectione Dei meritoria desumitur, eodem modo respondeo, quod vtraque benè concludit de fine intrinseco, non autem de extrinseco, quem supra appellauimus finem cuius; sanitas enim, quę est finis extrinsecus medicinæ, potest alicui inesse per naturę beneficium, cui non inest medicina; & è conuerso ars medicinæ potest alicui inesse, cui tamen non inest sanitas. Prętерea operatio bona, & virtuosa, quę est finis extrinsecus scientiæ moralis potest alicui inesse, cui scientia moralis nõ inest, & è conuerso potest aliquis habere scientiam moralem, qui tamen vitiosè operetur; vnde cum dilectio sit finis extrinsecus Theologiæ, benè potest, & fine ipsa dilectio, & ipsa sine dilectione actuali in homine reperiri.

Obijcies 10. finis proprius cuiuscunque habitus est actus elicitus secundum illum habitum; sed habitus Theologiæ non elicit actum dilectionis, ergo dilectio non est finis Theologiæ, maior probatur ex Comment. 9. meth. sic dicente: *Entia conueniunt in hoc, quod complementum, & perfectio cuiuslibet habitus, & potentiæ consistit in actu proprio, tamquam in fine;* quod confirmat 2. de Cęlo; vbi ait: *quod omne habens actionem agit propter suam actionem.*

Respondeo negando maiorem vniuersaliter, nam praxis, vel operatio non est proprius actus scientiæ moralis, nec etiam est in eadem potẽtia, in qua subiectatur huiusmodi scientia, nec tamen negatur propter hoc, quod sit proprius finis scientię moralis. Ad dicta Commentatoris dicendum est veritatem habere si intelligantur de fine intrinseco habitus; non autem si intelligantur de fine extrinseco, vt in nostro casu contingit.

THEO-

THEOREMA V.

Quid Deus sit, est naturaliter ignotum.

ABditum magis, & reconditum, quam sit Deitatis essentia, reperitur omnino nihil. Hęc profectò magna est, & prorsus mirabilis, omnia continens, & superans, quę licet lux sit, & tenebræ in ea non sint vllę; inuisibilis tamen, inscrutabilis, & non inuestigabilis, vt habet D. Dyonisius p. de Diuinis nominibus iure merito in sacris eloquijs appellaur. Inuisibilis dicitur, quia immediatè, inquit noster Ægidius in p. sent. dist. 3. par. p. princ. 1. q. p. ipsam videre non possumus; inscrutabilis, quia per perscrutationem eam mens creata cognoscere quidditatiuè non potest; & non inuestigabilis, quia per doctrinam illam, sicuti est, addiscere non valemus. Cuius rationem reddit D. Anselmus prolog. 14. dicens: *Cur Domine? cur hoc? tenebratur oculus infirmitate sua, an reuerberatur à fulgore tuo? sed certè tenebratur in se, & reuerberatur à te; obscuratur sua breuitate, & obruitur tua immensitate; verè contrahitur angustia sua, vincitur amplitudine tua.*

Quæ veritas aliorũ etiam Sanctorum Patrum actoritatibus suadetur primo D.P.Aug. in psal. 85. *quæris quid sit Deus, quod oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit? Quid quæris? vt ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit?* Quibus innuit S. Parens linguam nominare non posse, quem intellectus nequit cognoscere. D. Damasceni lib. 1. cap. 20. *Quid Dei essentia sit, nec scimus, nec dicere possumus:* Et cap. 4. *Quod Deus sit liquido constat; quid autem ratione essentiæ, naturæque sit, nullo modo cognosci potest.* D. Gregorij Nazianzeni orat. 49. post mediũ: *Certè hoc est Deus, quod cum dicitur, non potest dici, cum extimatur non potest extimari, cum definitur, ipsa definitione crescit, quẽ omnia nesciunt.* Et D. Dyonisij lib. p. de Diuinis nominibus: *Deum cognosci ex creaturis quod an est, per ignorationem quoad quid est.* Ergo per S. Patres quid Deus sit, naturaliter est ignotum.

Suadetur 2. ex Ægidio q.p. cit. respectu videlicet intellectus humani, qui sic in omni sua actione dependet à corpore, vt, quidquid

con-

concipit, ad modum corporum, & phantasmatum concipere debeat, atque adeo quæ carent phantasmatibus, vel non sunt proportionata habentibus phantasmata, non potest positiuè cognoscere, sed Deus est supra omnia phantasmata, supra omnia corpora, & super excedit omnimodè, quę sunt corporea, quęque habent phātasmata, ergo nullatenus poterit humanus intellectus proprijs naturæ viribus ad quidditatiuā cognitionem Dei peruenire. Hinc sapienter Nazianzenus orat. 2. de Theologia: *Media*, inquit, *inter nos, ac Deum corporea hæc caligo interiecta est, non secus ac nubes illa inter Ægiptios, & Hæbreos; posuit enim tenebras latibulum suum, hoc est crassitiem nostram.*

Suadetur 3. respectu cuiuslibet, & humani, & Angelici intellectus: quia cognitio Dei quidditatiua transcendit cuiuslibet intellectus creati virtutem, ergo nulli est naturaliter possibilis. Probatur antecedens, quia obiectum cuiuscunque intellectus creati attingibile ab ipso secundum suas proprias vires non potest esse ipsum esse purum, sed necessarò est quidditas distans ab esse: & ratio est, quia cum omnis intellectus creatus sit virtus recepta in substantia, quę distat ab esse, consequenter est virtus finita, & limitata, ergo non potest immediatè ferri quidditatiuè in ipsum esse purū, quod includit omne esse, & est essentialiter infinitum, quale est Deus, sed immediatè debet respicere id, quod suis viribus correspondeat, vt est quæcumque quidditas distans ab esse, quæ finita est; sicut ipsa virtus intellectiua.

Dices hoc esse verum de cognitione intuitiua, nō verò de cognitione abstractiua. Sed contra, nam cognitio quidditatiua Dei non potest esse nisi intuitiua, ergo vniuersaliter verum est quod nulli intellectui creato naturaliter est possibilis. Probatur antecedens, quia per cognitionem quidditatiuam cuiuscūque rei cognoscuntur omnia illa prędicata, quæ sunt de essentia rei cognitæ secundum modum, quo rei conueniunt, & maximè illa, in quibus ab alijs distinguitur; sed de essentia Dei est esse, quia essentia eius est ipsum esse, ergo quidditatiuè non potest cognosci, quin cognoscatur esse; sed quādo cognitio est ad rem existētem, est intuitiua, ergo non potest Deus quidditatiuè cognosci, quin cognoscatur intuitiuè.

Et si dicas cognitionem intuitiuam non tantum esse rei existentis,

sed

ſed etiam preſentis;quia poſſumus cognoſcere rem alibi exiſtentem, & tamen ipſam non intuebimur, quia preſens non eſt. Contra eſt, quia vel iſta preſentia, quam requiris ad cognitionem intuitiuam, eſt ſecundum tempus, vel ſecundum locum, vel per negationem impedimenti occultantis ipſum obiectum exiſtere; ſed omnibus his modis cognitio quidditatiua Dei, vt eſt obiecti exiſtentis, ita eſt obiecti preſentis, ergo eſt neceſſario intuitiua; maior propoſitio eſt certa ex ſufficienti enumeratione, minor verò probatur, nam cognitio quidditatiua Dei, ſicut eſt eius vt exiſtentis, ita eſt eiuſdem vt eterni, & conſequenter coexiſtentis cognitioni ſui;item eſt eiuſdem, vt immenſi, & intimè omnibus rebus preſentis; & denique cognitio, quæ eſt obiecti indiſtantis, exiſtentis, & preſentis, non videtur per aliquod impedimentum habere occultum obiectum, ergo cognitio quidditatiua Dei neceſſario eſt obiecti preſentis omnibus modis ſupra enumeratis, & conſequenter eſt intuitiua.

Inſurges tamen ſic cum Scoto, non repugnat Dei ſpecies propria, quæ ſit principium cognoſcẽdi illius eſſentiam abſtractiuè, & talis cognitio non excedit vires naturales intellectus Angelici, ergo eſt illi naturaliter poſſibilis, conſequentia eſt clara;antecedens verò probatur, quia notitia abſtractiua non includit intuitiuam, ſed ab illa preſcindit, ergo poteſt eſſe ſine illa,ergo poteſt dari ſpecies repreſentans Deum abſtractiuè, & non intuitiuè. Quod verò talis cognitio non excedat facultatem intellectus Angelici probatur,quia ſola viſio intuitiua Dei eſt illa, quæ excedit vires naturales creturæ, non verò abſtractiua. Quod confirmari poteſt ex D. P. Aug.,qui pluribus in locis videtur concedere omnibus Angelis ante lapſum cognitionem matutinam Dei, quæ cum intuitiua non poſſit eſſe, nam mali Angeli ante lapſum non fuerunt Beati, erit neceſſario abſtractiua.

Reſpondeo negando antecedens quantum ad vtramque partem, ad probationem primæ partis dico eſſe impoſſibile, quod detur ſpecies quidditatiuè repreſentans Deum,quæ ſimul eundem intuitiuè non repreſentet;vnde ex quo capite repugnat ſpecies repreſentans Deum quidditatiuè,ex eodem repugnat ſpecies repreſentans Deum abſtractiuè. Ad probationem ſecundæ partis dico cognitionem quidditatiuam Dei excedere

cedere vires creaturæ, & ex quo quidditatiua non potest esse, quin simul sit intuitiua; si conceditur cognitionem ituitiuam Dei excedere vires intellectus creati, idem etiam concedi debet de omni cognitione quidditatiua. Quod verò additur ex D. P. Aug. non video, quo fundamento afferatur; nusquam enim reperio D. Patrem docuisse Angelos in primo instanti creationis habuisse matutinam cognitionem, sed tantum quod illam in primo die habuerint post primã vespertinam cognitionem, imò etiam post relationem eius in Deum, vt deducitur ex eodem Patre Aug. lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 7. & 9.

Ceterum licet intellectus creatus ad quidditatiuam cognitionem Dei naturaliter non valeat pertingere, vt remanet sufficienter probatum; nihilominus potest naturalirer per creaturas ascendere ad cognoscendũ Deum ipsum, vt primam causam, & secundum aliqualia predicata, quæ illi conueniunt, vt ens necessarium, à se, independens, immensum, eternum, &c. Inuisibilia enim ipsius (sic nos docet Apost. ad Rom. p.) à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Affirmat hoc ipsum D. P. Aug. ser. 55. de verbis Domini, tom. 10. *interroga*, dicit, *mundum interroga omnia, & vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus nos fecit. Hoc & Philosophi nobiles quæsierunt, & ex arte Artificem cognouerunt.* Similiter D. Ioan. Chrysostomus in illud psal. 18. *Celi enarrant gloriam Dei: tacet*, inquit, *Celum sed ipsius aspectus vocem tuba clariorem emittit, per oculos, non per aures nos docens: hic enim sensus à natura est illo certior, & manifestior.* Est igitur certum, quod per species rerum creatarum naturaliter possumus nonnulla Dei predicata cognoscere; licet modum, quo talia predicata Deo cõueniunt percipere non valeamus; hoc enim pertinet ad cognitionem quidditatiuam, quæ nulli creaturæ de Deo, vt diximus, naturaliter potest compe tere.

Queres si creatus intellectus per creaturas Deũ nauraliter potest cognoscere, hoc eritnè per eumdem actum, quo creaturas ipsas cognoscit, an verò per diuersum?

Dico primo: intellestum creatum eodem actu, quo creaturas vt dependentes à Deo cognoscit, naturaliter etiam ferri in Deum vt pri-

primam causam; non enim video quomodo possit effectus vt depẽdens cognosci per actum, qui ad ipsam causam non terminetur. Pręcipuè si talis effectus, & dependentia eius pro vt in se sunt, euidenter, & quidditatiuè cognoscantur.

Dices non posse cõtingere per eumdem actum, quia cognitio Dei ex cognitione creaturarum manaret, vbi autem vna cognitio ex alia emanat, realis distinctio debet interuenire. Pręterea cognitio intuitiua, & abstractiua, quidditatiua, & connotatiua, perfecta, & imperfecta valde differunt, nec in vnum, & eumdem actum posse conuenire videntur; at si creatus intellectus eodem actu creaturas, & Deum cognosceret, iam illæ cognitiones tam differentes in vnam conuenirent; nam creaturas intuitiuè, quidditatiuè, & perfectè cognosceret; Deum vero abstractiuè connotatiuè, & imperfectè, quia tantum illum cognosceret vt terminum dependentiæ effectus, ergo per vnum actum non potest intellectus creatus creaturas, & Deum naturaliter cognoscere.

Respondeo quod quando dicitur non posse in vnam cognitionem plures conuenire, quarum vna manat ab alia, verum est, quãdo sunt actus distincti, & habent inter se talem dependentiam; cęterum quęnam implicantia est, quod idem actus primariò ad vnũ obiectum terminetur, & secundario ad aliud propter necessariam connexionem vnius ad aliud? Et consequenter dicatur prius attingere vnum obiectum, quam aliud, licet non secundum rem, aut causalitatem realem. Quod vero additur de cognitione intuitiua, & abstractiua, connotatiua, & quidditatiua, perfecta, & imperfecta, nec etiam vrget; non enim repugnat, quod vnus actus respectu diuersorum simul sit intuitiua cognitio vnius, & abstractiua alterius, in visione namque clara Dei hoc reperitur; nec etiam repugnat eamdem cognitionem esse perfectam, & quidditatiuam, respectu obiecti primarij, respectu verò secundarij esse tantum connotatiuam, & imperfectam, pręsertim quando non est medium adęquatum, & secundarium longe excellentius est.

Dico secundo, quod potest intellectus creatus habere proprium actum cognitionis Dei distinctũ ab actu, quo effectus Dei, & per illos Deum ipsum cognoscit. Et ratio est quia potest intellectus

creatus aliquando Deum cognoscere conceptu absoluto, scilicet non vt terminum depēdentiæ, vel alterius habitudinis transcendentalis creaturæ ad Deum; sed sub conceptu communi adiuncta negatione, vt entis à se, seu non ab alio, Infiniti, Omnipotentis, &c. Non enim videtur hoc repugnare; presertim cum experientia pateat etiam in Viatoribus illis, qui omnia relinquentes purè de Deo cogitant. Poterit ergo intellectus creatus preter illum actum, quo Deum tamquam obiectum secundarium attingit, alium habere, quo Deum tamquam obiectum primarium respiciat.

Queres an intellectus creatus de nullo Dei effectu cogitando possit naturaliter habere cognitionem, & conceptum Dei? Respondeo certum esse, non posse in intellectu creato vllo pacto incipere cognitionem Dei, sine cognitione, vel sui ipsius, vel alterius creaturæ; nam prius quam intellectus creatus in absoluta consideratione Dei sistat, necesse est, vt ad illum ascendat. Non potest autem primo, & immediatè naturaliter ad Deum ascendere, quia caret principio per quod possit ascendere; nisi ergo habeat, vel cognitionem sui, vel alterius effectus, per quem possit ascendere, non poterit incipere cogitare de Deo. Quare vt Deum absolute, & proprio conceptu possit cognoscere, necesse est, vt precedat cognitio sui, vel alterius creaturæ, & consequenter, vt etiam precedat cognitio Dei, vt inclusa in prefata cognitione; ab hac enim iuuari debet ad eliciendum alium actum cognitionis Dei. Existimo vlterius non sufficere quod cognitio effectus creati cum respectiua Dei cognitione tempore præcesserit, sed requiri, vt præsens adsit, licet aliquantulum remissa, dum elici debet cognitio Dei absoluta; nam hec cognitio non potest elici à nudo intellectu creato, sed iuuari debet ab aliqua ex his cognitionibus; si verò istæ iam transierunt, nullatenus iuuare poterunt; quia cognitio preterita si aliquid in intellectu reliquit, hoc solum deseruit ad recordationem sui, non verò poterit immediatè iuuare ad cogitandū de illo, quod tantum in obliquo per ipsam attingebatur.

Solum ergo satisfaciendum est quesito in hoc sensu, videlicet, an post quam intellectus creatus de Deo absolutè cogitauit adiutus cognitione sui, vel alterius effectus, sine noua cogitatione sui, vel alterius, possit naturaliter Dei absolutam

tam cognitionẽ habere; ad quod breuiter dico id poſſe contingere; nam iſte modus cognitionis Dei videtur pertinere ad rationẽ contemplationis, quæ non eſt aliud, quam veritatis iam inuẽtæ, ſeù cognitæ ſimplex conſideratio. Quod poſſumus explicare, & ſimul confirmare ex his, quæ in nobis contingunt; videmus enim, quod primum aſſenſum ſcientificum conclusionis elicere nõ poſſumus, niſi actu cogitemus de medio, & cognoſcamus connexionem; at verò poſtquam aſſenſum ſcientificum elicuimus, & habitum acquiſiuimus, poſſumus poſtea veritatem propoſitionis ſcitæ contemplari, & illi aſſenſum certum prębere, etiam ſi de medio actu non cogitemus. Præterea licet ſpeciem Dei propriam non habeamus, poſtquam tamen ad Dei cognitionem per effectuum cognitionem deuenimus, & qualemcumque de eo conceptum formauimus, relinquitur in nobis aliqualis ſpecies, per quam de Deo cogitare poſſimus directè, & ſine alterius obiecti cognitione.

THEOREMA VI.

Quod Deus ſit, eſt Sapientibus per ſe manifeſtum.

HVIuſmodi Theorema ſic aliquibus apparet Theoremati pręcedenti cõtrarium, vt vnum, alterum deſtruere videatur. Hinc vtuntur illius fundamento, vt iſtud opprimant; ex hoc enim, quod naturaliter Deum ſecũdum ſuam quidditatem, vel quid ſit, cognoſcere nõ poſſumus, inferunt, quod ſit, ſeù hanc propoſitionem, Deus exiſtit, nullatenus eſſe nobis per ſe manifeſtam. Cęterum ęquiuocant, inquit Ægidius in p. sent. diſt. 3. par. p. princip. p. q. 2. in eo, quod, quid eſt. Nam non oportet ſcire de Deo, quid rei, ſed quid nominis. Vnde & Philoſphus in 4. met. tex. 6. 10. vbi diſputans contra negantes principia, ait, quod modus optimus procedendi contra tales eſt in videndo, quid ſignificent nomina: & licet de Deo non poſſimus ſcire quid rei, poſſumus tamen ſcire quid eſt, quod dicitur per nomen, & hoc ſcito, quia eſt ipſum eſſe, & quia eſt aliquid, quo maius ex cogitari non poteſt, ſtatim intelligimus ipſum eſſe. Concludit itaque fundatiſſimus Doctor Deum exiſtere eſſe

per

per se notum non quidem omnibus passim, sed solis sapientibus viris. Quæ doctrina Ægidij, licet à pluribus recentioribus impugnetur, vt tamen, quam firma sit, innotescat.

Primo statuẽdum est cum Boetio in lib. de Hebdom., quod aliqua dicuntur per se nota omnibus passim, aliqua vero sunt per se nota solis perspicacissimis viris, nimirum Sapientibus. Nam si termini non sint intellectu difficiles, sed simplici apprehensione, vel explicatione cuilibet innotescant, sicuti totum, & pars, affirmatio, & negatio, tunc formantur propositiones per se notæ omnibus, cuiusmodi sunt, quæ axiomata, dignitates, & principia communia omnibus dicuntur, vt omne totum est maius sua parte; quodlibet est, vel non est, & similia. Cęterum si termini non sint noti cuilibet, sed solis Sapientibus viris, quemadmodum sunt incorporea, & similia, quia vulgus incorporea nescit apprehendere, tunc efficiuntur propositiones solis Sapientibus per se notæ, vt incorporea non commensurantur loco, & similes.

Statuendum est secundo; quod in intellectu hominũ Viatorum in ordine ad quos tãtũmodo pręsens quæstio procedit, sitne per se notum Deum existere, duo saltim assignandi sunt actus, vnus videlicet, qui est terminorum cognitio, & alter, qui est ipsemet eorumdem terminorum connexionis assensus. Quod etiam ratione suadetur, nam propositio per se nota dicitur illa, cui cognitis terminis assentimur, ergo necessario exigit vt prius termini sint cogniti, quam quod intellectus illi propositioni suum pręstet assensum; vt enim v.g. huic propositioni per se notæ omnibus: totum est maius sua parte, assentiamur, sicut & istis, vt videlicet si æqualibus æqualia addas, omnia erunt æqualia, & si æqualia demas omnia remanebũt ęqualia, debemus prius cognoscere quid est totũ, & quid pars, quid est æquale, & quid inęquale, quid addere, & quid demere, vt ait Ægidius in 2. sent. dist. 39. q. 2. ar. 3. Ad quod iuuat aduertere id quod narrat ipsemet Doctor in pręfata dist. q. 3. ar. 2. vbi habet: dicitur enim de quodam, quod quando primo intrauit Scholas, & audiuit, quod omne totum est maius sua parte, dixit hoc falsum esse, quia aranea habet maiorem ventrem, quam totum aliud. Ille ergo quia non intelligebat quod dicitur per hoc nomen totum ideo

propositioni omnibus per se notæ suum non dedit assensum.

Statuendum est denique, quod ex prædictis actibus, licet secundus, qui est terminorum connexionis assensus, necessariò debeat esse simplex, quęcumque discursum excludens; nihilominus primus actus non exigit, vt sit adeo simplex vt incompleta apprehensio terminorum, neque vt per illum termini statim cognoscantur absq; vllo alio explicatiuo discursu. Nam si termini sint adeo captu difficiles, vt non nisi media explicatione, & aliquo consequenter discursu percipi valeant, non videtur quomodo talis discursus, & explicatio terminorum obstent propositionibus per se notis. Hęc siquidem propositio: incorporea non commensurantur loco, dicitur per se nota Sapientibus viris, & nihilominus sapientes penetrare non possunt, quidnam importetur per ly incorporea, nisi medio ex corporeis creaturis discursu. Incorporeum etenim cum sit negatiuum prædicatum, non est à nobis cognoscibile, nisi per affirmationem illius, quod negat, videlicet corporis: Hinc sapienter docet Ægidius in quęst. 17. primi quodlibetti: substantias separatas, quæ sunt incorporeæ, in hac vita non nisi per corporalia, & ex corporalibus à nobis posse cognosci.

Quæ cum ita sint, sufficienter fit manifesta firmitas Ægidianę sẽtentiæ, videlicet Sapientibus viris esse per se notum Deum existere. Et suadetur primo Sanctorum Patrum authoritatibus, vt D. Anselmi prolog. 3. *Cur itaque dixit insipiens in corde suo non est Deus? Cum tamen in promptu sit rationali menti Deum maximum omnium esse. Cur? Quia stultus, & insipiens*. Et Diui Damasceni lib. primo cap. 4. *quod Deus sit, liquido constat, quid autem ratione essentiæ, naturæque sit, nullo modo cognosci potest*. Quibus suffragantur illi Patres, qui propterea fatentur Deum ignorari non posse; sic D. Ciprianus de Idolorum vanitate; & Tertullianus cap. 17. Apolog. *hæc est*, inquit, *summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt*. Similiter & illi, qui propterea dicunt, quod Deus sit ipsum esse: Vt D.P. Aug. 12. de Ciuit. Dei cap. 2. qui ait in Deo esse summam essentiam, quæ est ipsum esse. Doctor mellifluus lib. 5. de considerat. cap. 6. *Si interogas*, ait, *de Deo, quis est? non occurrit melius, qui est. Nempè hoc est ei*

esse, quod hec omnia esse, & si centum talia addas, non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti, si non dixeris, nihil minuisti. Id etiam apertè demonstrat ipsa Sacra scriptura; nam vt habetur Exodi 3. cum quæreret Moyses à Deo, quod esset nomen eius: respondit nomen essendi esse sibi proprium: *Ego sum, qui sum*. Sic dices filijs Israel: *qui est misit me ad vos*.

Indè secundò suadetur, & explicatur: quia conceptus proprius huius nominis Dei, negari non potest, quod sit ipsum esse; nec est quid commune alijs, quæ licet dum existunt, esse dicantur, non sunt tamen ipsum esse, sed tale, & tale esse, quod per se nequit esse, sed aliquo indiget scilicet substracto, in quo recipiatur, & substentetur, & quia illud substractum potest ei deficere; ideo potest deficere tale, & tale esse; cuiusmodi est esse participatũ omnium creaturarum, quare de nulla verificatur: est per se notum existere; at vero cum nomine Dei importetur id, quod non participat esse, sed est ipsum esse, vt huiusmodi deficiat ab esse, non est intelligibile, quia tunc idem deficeret à se ipso, vt obseruat noster Ægidius in 2. sent dist. p. par. p. q. 3. art. 2. Quod cum optimè norint sapientes, non potest non esse ipsis per se notum Deum existere.

Dices quamuis nomine Dei significetur ipsum esse, non tamen est nobis per se notum, quod vere detur ipsum esse, quodque nomini Dei respondeat verè à parte rei tale significatum; ideoque sit verum, non fictum. Insuper illa propositio, ens, quod essentialiter est ipsum esse, existit, non elicit assensum ex terminis, & per se respectu nostri, nisi in sensu tacitè conditionato, si nimirũ est aliquod ens tale, quod sit ipsum esse.

Dico esse impossibile, quod Sapientes vtpote, qui intelligunt terminos, concipiant ipsum esse, non existere; sicuti impossibile est, quod verè à parte rei ipsum essentialiter non existat, cum essentialiter ipsam actualem existentiam importet. Hinc aduerto cum Ægidio in pri. sẽt. dist. 8. par. p. princ. p. q. p. quod esse simpliciter appellatur illud, quod est à contractione, & materialitate abstractum, nec determinatum ad aliquod entis genus; hoc autem dupliciter, sicut dupliciter abstractio, potest intelligi primo secundum intellectum, quomodo vniuersalia dicuntur esse abstracta, altero vero modo secundum realem existẽtiam. Quando

do ergo dicitur, quod Deus est ipsum esse simpliciter, non debet intelligi de esse per intellectum abstracto, cum tale esse sit chimericum, quia fictum ab intellectu, à quo vniuersalitas in rebus habetur; sed de esse simpliciter, & ab omni contractione abstracto, quale est esse purum secundum actualem existentiam, & rei veritatem. Deus enim per se maximè existit, & nihil est, quod faciat ad eius esse, sed se ipso est, idest ratione suæ propriæ essentiæ, quæ est ipsum esse, ergo non potest à Sapientibus vere concipi, nisi concipiatur vt existens. Idcirco D. Anselmus in prosolog. & lib. contra Insipientem, ait Deum ita esse, vt non possit cogitari non esse, nisi ab insipiente, qui simul illum esse affirmet, & non esse, quinimmo illum tunc dicat esse, quando dicit non esse. Significatum igitur huius nominis Deus verissimum est, & non fictum, nec impossibile, idque euidenter scitur à Sapiétibus, qui cognoscunt id, quod obijcitur intellectui, vt fictum dicatur, & impossibile, debere includere affirmationem, & negationem respectu eiusdem. Quomodo autem significatum huius nominis Dei illas includet, si excludit negationem ipsius esse, & affirmat solum esse?

Neque dicas excludere directè, & formaliter negationem ipsius esse, includere tamen consequenter, & indirectè, quia videlicet posset excogitari consequens aliqua contradictio; illud enim neque directè, neque indirectè negationem ipsius esse includit, quod etiam consequenter non importat non esse, atqui significatum huius nominis Dei, quod est ipsum esse, nullatenus importat non esse, cum semper dicat esse. Ergo nulla potest excogitari consequens contradictio.

Dices ex præfato discursu solummodo sequi, quod Sapientes concipiant vt purè possibile ens aliquod, quod sit ipsum esse.

Respondeo negando sequelam, quia tunc conciperetur, vt fictitium, & impossibile, quandoquidem si tale ens, quod est ipsum esse non existeret actu, non esset possibile, euidens etenim implicantia est, quod ipsum esse sit purè possibile, quia esse nihil est, nisi actus omnem potétialitatem excludens, & existens vi suæ propriæ perfectionis. Hæc igitur propositio Deus existit, nullo prorsus sensu tacito conditionato præsupposito, sed per se ipsam intelligentibus terminos innotescit.

Suadetur 3. ens, quo nullum maius, neque perfectius cogitari potest, existere, est sapientibus per se manifestum, sed Dei nomine importatur ens, quo nihil maius, perfectius nihil potest excogitari, ergo Deum existere est sapientibus per se manifestum. Minor propositio est D. P. Augustini lib. p. de doctrina Christiana cap. 2. vbi habet: *Deus est quo maius, aut melius cogitari nihil potest.* Et non multo post: *omnes*, inquit, *pro excellentia Dei certatim dimicant, nec quisquam inueniri potest, qui hoc Deum credat, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod cæteris rebus omnibus anteponunt.* Maior autem probatur, quia sapientibus est per se notum ens existens melius esse, quam ens non existens, ergo ens, quo nullum maius, nullumque perfectius potest excogitari, existere est Sapientibus per se manifestum, quippè qui cognoscentes terminos euidenter norunt, quod si huiusmodi ens non existeret, iam aliquid eo melius posset excogitari.

Respondent nõnulli ad hoc argumentũ distinguendo maiorem: Ens, quo nullum maius cogitari potest existere est sapientibus per se manifestum, si cogitetur verè, concedunt, si cogitetur fictè, negant, vnde dicunt, quod nos debemus ostendere istud ens non cogitari fictè. Neque valet, insurgunt, replica videlicet ens, quod cogitatur verè, melius est, quam illud, quod cogitatur fictè, sed ens, de quo agimus, est id, quo nihil melius potest excogitari, ergo non cogitatur fictè, sed verè. Nam facilis est, inquiunt, instantia, quam opponit Anselmo Auctor responsionis pro insipiente apud Cartusianum, vt de creatura, earum videlicet, quæ possunt excogitari perfectissima. Non enim hic discursus subsistit, creatura existens melior est quam creatura non existens, atqui creatura, de qua loquimur, est perfectissima earum, quæ possunt excogitari, ergo est existens. Nihil probat hoc argumentum, quia huiusmodi creatura perfectissima non cõcipitur verè, cum non habeat esse in rerum natura; sed fictè, quia videlicet sic à nobis concipitur, & talis est in actu cogitato, seu in esse apprehenso per intellectum; non verò à parte rei. Pari modo inferunt, philosophãdum est de ente, quod, concipimus omnium perfectissimum, quod quidem existere nunquam erit manifestum, nisi probetur, ens illud, quo nullum melius

cogi-

cogitari poteſt, non cogitari fictè, ſed verè.

Cęterum huiuſmodi inſtantia nullius eſt roboris; magna etenim diſparitas eſt inter cogitationem, ſeu conceptum, quem formamus de creatura perfectiſſima; & conceptum, quem Dei nomine audito, eſſe videlicet ens, quo nullum maius, nullum melius excogitari poteſt formant de ipſo Sapientes. Quandoquidem ex vi nominis creaturæ perfectiſſimę nõ habetur in eius eſſentiali ratione exiſtentia exercita, ſed tantum id, quod ad eiuſdem eſſentiam ſpectat, quæque ad aliquod entis genus non poteſt non eſſe determinata, & ad exiſtẽtiam tamquam ſubſtractum ad formam eſſe in potentia; idcirco poteſt optime cogitari, ſeù concipi eſſentia creaturæ omnium perfectiſſima, & affirmari quod ſit talis penes eſſe cogitatum, ſeu apprehenſum per intellectum, quantumuis à parte rei non exiſtat. At verò cum nomine Dei importetur eſſentia, quæ eſt ipſum eſſe, verè cogitant Sapientes, vereque concipiunt de ipſo Deo, quod videlicet ſit illud ens, quo quomodocũque accepto nullum maius ens, vel melius nedum eſſe, verum, nec excogitari quidem poteſt. Qui propterea conceptus non eſt in aliquo genere determinato, ſicut eſt conceptus huius, vel illius entis creati; ſed in omni genere entis ſimpliciter, ideoque cum ipſo non poteſt eſſentialiter non includi exiſtentia exercita.

Obijcitur primo ex D.P. Aug. 2. de lib. arbitrio dicente: *quod ſcitur de Deo non eſſe ſcientia contemplatum, ſed fide creditum*. Et 11. de Ciuit. cap. 40. *Viſibilium omnium maximus eſt mundus; inuiſibilium omnium maximus eſt Deus; ſed mundum eſſe conſpicimus, Deum verò eſſe credimus*. ergo iuxta doctrinam S. P. Auguſtini Deum exiſtere nulli eſt per ſe notum, quod enim fide creditur non poteſt per ſe alicui innoteſcere.

Reſpondeo ad primam authoritatem D. P. Auguſtini dicendo eſſe explicandam de omni Dei myſterio, quod ſuperat intellectũ noſtrum, vt Trinitatis, Incarnationis, & ſimiliũ diuinorum myſteria, quæ quidem ſunt fide credita, non ſcientia contemplata. Ad ſecũdam dico loqui Sanctum Patrem de viſione corporea, qua certè conſpicimus mundum eſſe, & non videmus Deum exiſtere, ſed credimus, hoc eſt cognitione intellectiua percipimus.

Obijcitur 2. multi negarunt exi-

ſtere id, quod Dei nomine importatur videlicet ens perfectiſſimum, à ſe neceſſariò exiſtens, à quo omnia alia eſſe participant, ergo Deũ exiſtere non eſt per ſe notum; conſequentia eſt manifeſta, quia id, quod eſt per ſe notũ à nemine negari poteſt, vt docet Ariſtoteles 4. met. t.c.6. antecedens verò probatur ex D. Athanaſio oratione pro Chriſtian. dicente de Diagora: *Diagoræ apertè promulgata ſententia eſt, nullum planè ſtare Deum*; idem refert Cicero lib. 1. de natura Deorum paulo ante finem; & propterea Diagoras dictus eſt Atheos; in eumdem atheiſmum præcipites ſe dant multi Hæretici noſtri temporis, & præſertim politici cum ſuo Macchiauello; de quorum numero fuit etiam ille inſipiens pſal. 3. *dixit inſipiens in corde ſuo non eſt Deus*.

Reſpondeo quod Deum exiſtere, cum ſit propoſitio per ſe nota, à nemine profecto negari poteſt, cui ſit per ſe nota, ab alijs vero, quibus non innoteſcit, poteſt negari. Verum qui negant, profecto ignorant, quidnam importetur per hoc nomen Deus; vnde quia diximus Deum exiſtere eſſe vtique per ſe notum, non quidem omnibus, ſed ſolis ſapiẽtibus viris, ideoque fatemur à nullo verè Sapiente negari poſſe, & eos, qui negarunt, vel negant, eſſe inſipientes. De Antiquis vero Philoſophis, qui negarunt Deum exiſtere, poſſumus cum Ægidio dicere, quod hoc fecerunt indirectè, quatenus negarunt Deum eſſe auctorem mundi, hominum auxiliatorem, primam cauſam, vltimum finem, vel iuſtos præmio, impios ſupplicio afficere, &c. Et ſic negarunt Deum exiſtere indirectè, quia non appræhenderunt quid eſt, quod dicitur per hoc nomen Deus. Hinc D. Anſelmus proſolog. 4. Sapienter ait, quod hæc verba ſcilicet, Deus non eſt, dicere poteſt aliquis in corde, vel ſine vlla ſignificatione, aut cum aliqua extranea ſignificatione.

Obijcies 3. Nullus eſt quantumuis Sapientiſſimus homo, qui Deum poſſit cognoſcere, niſi per creaturas, & ex creaturis, ergo nulli eſt per ſe notum Deum exiſtere, quod enim per ſe notum eſt, non indiget notitia alterius, vel diſcurſu vt cognoſcatur, ſed ex ſe ipſo immediatè innoteſcit.

Reſpondeo cõceſſo antecedenti negando conſequentiam; licet enim homo Viator non poſſit ſignificatum huius termini Deus, niſi per creaturas, vel ex creaturis agnoſcere, ſemel tamen illo cognito,

gnito, Deum existere est illi per se manifestum. Quare diligenter obseruandum est id, quod supra innuimus, videlicet, quod aliud est assensus, quem præstat intellectus connexioni prędicati cum subiecto in prædicta propositione, aliud vero eiusdem terminorum cognitio; hæc vtique non habetur, nec haberi potest, nisi per creaturas, & ex creaturis cũ discursu; qua præsupposita in aliquo intellectu statim per se innotescit ipsa connexio prædicati cum subiecto nullo medio discursu; atque adeo negari non potest, quod hæc propositio Deus existit sit per se nota cognoscentibus terminos, vt sunt viri Sapientes, quia cognitis terminis statim absque aliquo medio cognoscitur veritas totius propositionis. Hinc faciliter solui possunt aliæ obiectiones, quæ in contrarium solent adduci.

THEOREMA VII.

Quantum ad modum significandi in Deo non datur scientia, quantum ad rem significatam datur.

DEum esse perfectissimè scientem, & fides docet, & nullus sapiens vnquam negauit; modus solum, quo sciens dicitur, est explicãdus; propterea aduertit Ægidius in p. distinct. 35. q. p. quod cum in nomine duo considerentur, & res significata, & modus significandi; hinc fit, quod quantum ad modum significandi nihil dicatur de Deo propriè; nam cum modus significãdi sequatur modũ intelligẽdi, cum intellectus noster deficiat à Diuina essẽtia, eo quod naturaliter loquendo respectu cognitionis nostræ, & cuiuslibet creaturæ Deus lucem habitat inaccessibilẽ, quã nemo hominũ vnquam vidit, nec videre potest; si modum significandi nominũ attendamus, Deus non est viuens, nec sciens, sed superuiuẽs, & supersciens; verum, si rem significatam consideremus, vita, & scientia propriè dicuntur dę Deo; & ideo D. Dyonisius aliquando Deum appellat superbonum, & superuitam; aliquando vero eum nominat per se bonum, & per se vitam. Ex hoc igitur patere potest modus, quo Deus dicitur sciens, & quo in ipso datur scientia, nam si modum signifi-

gnificãdi volumus inſpicere, Deus non eſt ſciens, ſed ſuperſciens, nec datur in Deo ſcientia, ſed ſuperſcientia; ſi verò rem ſignificatam ſpectamus, verè propriè datur in Deo ſcientia, & Deus verè propriè eſt ſciens.

Reſtat modo adducere rationes probantes dari in Deo ſcientiam verè, & propriè. Ægidius noſter loco ſupra cit. q. 2. tres rationes adducit, ſicut triplici via Deum cognoſcimus, nimirum per ſuperexcellentiam, per remotionem, & per cauſalitatem. Prima ratio ex ſuper excellentia deſumpta eſt, quia omnia, quæ ſunt in rebus creatis (videlicet quæ dicunt perfectionem) in Deo ſuperexcellenter ponimus; cum igitur intelligere, & ſcire ſint perfectiones in genere omniũ entium productorum à primo, neceſſe eſt, quod perfectius, & excellentius exiſtant in Deo.

Secunda ratio ex eo, quod cognoſcimus Deũ per remotionem, deſumpta eſt; nam videmus formam à materia ſeparatam, eſſe rationem intelligendi, & intellectum in actu, & ideo ſpecies lapidis, quæ eſt in anima, eſt intellectus in actu, & ratio intelligendi; quod ſi huiuſmodi formæ haberent per ſe eſſe non ſolum eſſent ratio intelligẽdi, ſed intelligerent; nam quod aliqua forma ſit ratio agendi, & non agat, hoc non eſt niſi quia non competit ei per ſe eſſe, & agere ſequitur modum eſſendi, ideoq; quod ſolum eſt ratio eſſendi non propriè eſt, & quod ſolum eſt ratio agẽdi non propriè agit; vnde calor exiſtens in materia non habens per ſe eſſe ſolum eſt ratio calefaciendi, non tamen calefacit. Cum ergo Deus ſit ab omnibus materialibus ſegregatus, & potiſſimè habeat per ſe eſſe, potiſſimè intelligens erit. Tertia ratio ex cauſalitate deſumpta eſt, nam ſi Deus omnium eſt cauſa, & omnia cõparantur ad ipſum, tamquam artificialia ad artificem, cum non agat ex neceſſitate naturæ, ſed per intellectum, & cognitionẽ, ipſum eſſe intelligentem negare quis poterit?

Argumenta, quæ contra hanc veritatem adduci poſſunt, ſumuntur, vel ex eo, quod ſcientia videtur dicere, & importare perfectionẽ ſuperadditã, Deo autẽ nihil poteſt concipi ſuperadditum; vel ex eo, quod ſcientia cum gignatur ex demõſtratione, videtur importare diſcurſum, à quo Deus eſt neceſſario immunis; vel ex eo quod ſcientia eſt cognitio per cauſas primas, Deus autem cognoſcen-

do

do alia à se cognoscit per seipsum, qui est causa altissima; vel deniq; ex eo quod in omni scientia est considerare scientem, scientiam, & scibile, quæ plura sunt, & Deus est summè vnus, &c.

Verum hæc argumenta nihil habẽt difficultatis; nam cum scientia non sit in Deo participatiuè, sed essentialiter, esto in nobis scientia dicat perfectionem superadditã, hanc tamen non dicit in Deo, quia nos per participationẽ scientes sumus; Deus verò essentialiter. Insuper scientia per se solum dicit rectitudinem cognitionis, quod autem dicat discursum rationis accidit scientiæ simpliciter sumptæ; licet non accidat scientiæ nostræ; quare cum in Deo ponantur perfectiones absq; imperfectione, dabitur scientia sine discursu. Quod dicitur de cognitione per causam, nec etiam facit difficultatem; nam possumus per quandam adaptationem dicere in Deo esse intellectum, sapientiam, & sciẽtiam; nam cum intellectus sit respectu simplicium, erit in Deo, pro vt cognoscit naturam suam; scientia autem, & sapientia, cum sint respectu compositorum, in Deo erit sapientia pro vt cognoscit naturam suam esse; nam licet in Deo esse non sit realiter distinctum ab essentia, est tamen distinctum secundum rationem; scientia verò erit in Deo pro vt cognoscendo se cognoscit alia; quare licet hæc omnia in Deo sola ratione distinguãtur possumus hoc pacto saluare intellectum, sapientiam, & scientiam; & quamuis non sint in Deo, vt sunt in nobis, non propterea sequitur hæc in Deo propriè non existere; sed solum non existere quantum ad modum significandi, &c. Quod dicebatur vltimo de pluribus ad scientiam requisitis, nec etiam facit difficultatem; sufficit enim quod plura illa non re, sed ratione distinguantur. Si vero instes quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam, & nihil sibi ipsi est simile. Dico, quod scientia dicitur assimilatio propter hoc, quia intellectus possibilis, qui est solum in potentia respectu scibilium, cognoscit per acceptionem speciei; in Deo autẽ talia non ponimus, quia in eius scientia ñon est potentialitas aliqua.

THEOREMA VIII.

Ex Diuina immaterialitate probatur Dei ſcientia.

SEcunda ratio, qua fundatiſſimus Doctor Deum ſcientem probauit, quæ eſt etiam Sancti Thomæ, eiuſq; ſcholæ à quam plurimis non admittitur, & à recentioribus communiter reijcitur; propterea oſtendendum à nobis eſt eam eſſe validam, & quæ contra ipſam obijciuntur ſolubilia.

Ponam igitur primo radicem illius rationis, deinde eius vim explicabo. Radix ergo præfatæ rationis hæc eſt; nam formalis ratio naturæ cognoſcitiuæ, & intellectualis conſiſtit in hoc, quod prędicta natura nō ſolum ſit ipſamet, ſed etiam mediantibus ſpeciebus intelligibilibus poſſit eſſe omnia alia. Quandoquidem de intellectu poſſibili habet philoſophus 3. de anima textu 17. quod quatenus poteſt omnia cognoſcere, poteſt etiam omnia fieri; hoc autem non poteſt naturæ materiali competere; nam cum hoc dicat maximam amplitudinem, & illimitationem eo ipſo materiam excludit, quæ eſt radix limitationis, & coarctationis formarum; maximè quia hoc ipſo, quod natura intellectualis fit medijs ſpeciebus omnia, quæ intelligit, neceſſe eſt, vt dum intelligit naturam aliquam quoad ſpeciem, & eſſentiam ſuam præcisè ſumptam, fiat hoc modo illa natura, atque adeo recipiat formam ſecundum rationem formæ, quod rei materiali conuenire minimè poteſt, cum materia formam indiuiduet. Dicendum igitur ad hoc, vt natura intellectualis poſſit omnia fieri neceſſario ipſam eſſe immaterialem.

Præterea, licet ſpecies repræſentans naturam lapidis nequeat recipi in intellectu, niſi in eſſe entitatiuo per ipſum indiuiduetur, cum hoc tamen ſtat, quod in eſſe intelligibili, & repræſentatiuo ita vniuerſalis maneat, vt exigit natura, & ratio talis formæ, ex hoc autem apertè conſtat intellectum recipientē talem ſpeciem non poſſe eſſe materialem, nam ſi talis eſſet, prædictam ſpeciem limitaret, ergo debet eſſe immaterialis.

Verum hinc oritur dubium, an poſtea ex hoc modo recipiendi, qui immaterialitatem concludit, poſſit deduci illud immateriale, quod recipit habere vim cognoſcendi.

ſcendi. Affirmatiuè reſpondeo; nam hoc ipſo, quod intellectus debet eſſe immaterialis, & immaterialiter recipere formam intelligibilem ſequitur, quod debeat eam debitè in ratione formæ intelligibilis recipere; & ex hoc ſequitur, quod immaterialitas eſt ratio recipiendi illam eo peculiari modo, quo ipſa petit recipi ad hoc vt tribuat ſuum effectum formalem, qui eſt reddere intellectum completè intellectiuum, ergo etiam ex eadẽ immaterialitate ſequetur, quod recipiat intellectus illam ſpeciem, tamquam aliquid habens vim ad intelligendum per modum potentiæ intellectiuæ, quæ per ſpeciem completè talis fieri debeat.

Probatur modo rationem illam ex immaterialitate deſumptam optimè oſtendere Deũ eſſe ſcientem; nam ſi vis intellectiua, & cognoſcitiua ſequitur immaterialitatem rei per ſe exiſtentis, cum Deus ſit ſummæ immaterialitatis neceſſario erit ſummè intellectiuus; ſi enim valet ratio Ariſtotelica 2. de anima, textu 123. & 3. textu 4. vſq; ad 7. quam reddit, vt explicet, cur bruta cognoſcant, ſecus vero plantæ, quæ eſt, quia plantæ ſunt nimis materiales; bruta verò non nihil immaterialitatis habent, profecto perfectior immaterialitas perfectiorem cognitionem arguit, & per conſequens immeterialitas ſumma ſummam infert cognitionem.

Aduerſarij difficultatẽ faciunt in illa vniuerſali, nimirum, quod immaterialitas per ſe ſubſiſtens ſit prima radix cognitionis, multa propterea congerunt, &

Primo quidem arguunt adducendo multa immaterialia, quæ cognoſcitiua non ſunt, videlicet voluntatem, habitus illius, &c. Et ſi dicatur, quod iſta non ſunt per ſe ſubſiſtentia, poteſt tamen adhuc vrgeri primo cur ſaltem ipſis non competet eſſe rationes cognoſcẽdi, ſeu formas intelligibiles, quæ ordinentur ſuapte natura ad complementum virtutis cognoſcitiuæ, præſertim cum immateriali per ſe ſubſiſtenti tribuatur virtus cognoſcitiua; deinde perſonalitatibus Diuinis, quæ ſunt immateriales per ſe ſubſiſtentes, non competit propria virtus intellectiua, ergo, &c.

Ad primam inſtantiam dico, quod ſicut in diuiſione entiũ, enti per ſe ſubſiſtenti eſſe principium operatiuum conceditur, & non propterea alijs entibus non per ſe ſubſiſtẽtibus tribuitur hoc, vt omnia ſint rationes agendi, & virtutes ipſius entis per ſe ſubſiſtentis,

sed solum, quod omnia in ipso ente per se subsistente fundentur, & ad ipsum pertineant; ita in diuisione immaterialium non est necesse, quod si per se subsistenti tribuimus virtutẽ cognoscitiuam, tribuamus omnibus per se non subsistẽtibus esse rationem cognoscendi; solum debemus concedere; quod vel sint rationes cognoscendi, vel pertineant ad ipsum immateriale habens virtutem cognoscendi, & in ipso fundentur.

Possumus etiam dicere, quod sicut res materiales non modò cognoscitiuæ non sunt; verum nec etiam in actu secundum se cognoscibiles, sed tales fiunt per species immateriales; ità res quæcumque immaterialis habet hoc quod sit secundum se intelligibilis in actu quantum est ex parte sua; vnde licet immaterialibus per se nõ subsistentibus negemus vim cognoscitiuam, possumus tamen concedere in sensu explicato esse rationes cognoscendi, quia non indigẽt alio immateriali, quantum est ex parte sua ad hoc vt fiant actu intelligibiles. Addidi quantum est ex parte sua, quia nos in hac vita non cognoscimus volũtatem nostram, eiusq; habitus; nisi per species, sed hoc non prouenit ex eo, quod obiectum secundum se non sit actu intelligibile, sed ex eo quod potentia vna cum anima est corpori vnita.

Ad secundã Respõdeo ratiocinationem factã intelligẽdam esse de immaterialitate per se subsistẽti primaria, videlicet quæ est prima radix essendi, & operandi: personalitates autem Diuinæ nõ sunt prima radix in Deo essendi, & operandi, sed Diuina natura, & ideò illa sola est cognoscitiua, non verò personalitates, quæ præsupponunt Deum iam constitutum in esse cognoscitiui, & ad ordinem cognoscitiui subsequuntur.

Secundo arguunt adducendo instantiam de brutis, quæ materialia omninò, & cognoscitiua sunt. Verum hæc instantia soluitur si dicamus, bruta eleuari quodammodo supra materiam, & habere aliquam rationem immaterialitatis. Sed adhuc est explicandum, in quonam immaterialitas brutorum consistat, & hoc quidem difficile est; nam si dicamus consistere in receptione specierũ adest instantia de aere, & de aqua, quæ species intentionales, quæ sunt immateriales, recipiunt; non videtur autem posse aliud assignari.

Noster Ægidius in lib. de anima habet species recipi modo magis spirituali in organo potentiæ

visi-

visiuæ, quã recipiantur in medio, & hoc dicit esse dictum comune; verum se non explicat, nec in quo ista spiritualior receptio consistat, exponit. Ego sanè si mihi Doctorẽ exponẽdi relinquatur arbitriũ, crediderim ità debere intelligi, vt sit sẽsus species recipi spirituali ori modo in organo, quam in aere, & in medio, quia in organo recipiuntur reduplicatiuè, vt rationes cognoscendi, non verò in aere, quod patet ex eo, quod aerem nõ constituunt cognoscentem; secus vero potentiam per earum receptionẽ in organo. Cõsentit D. Thomas, qui docet bruta habere immaterialitatem requisitam ad cognoscendum, quia possunt recipere species sensibiles in esse sensibili formaliter consideratas. Immaterialitas ergo brutorum in hoc consistit, quod forma ipsorum sit radix operandi non modò per solas qualitates valdè materiales, & dependẽtes à materia, quales sunt primæ qualitates, & aliæ secundæ, quæ ex harum permixtione oriuntur; sed per alias altiores, & eleuatiores, quales sunt species intentionales, in se receptas cum attingentia obiecti.

Tertio adducunt instantiã contra radicem discursus, & rationis formatæ; obijciendo, quod si materialitas ex eo, quod limitat formam tolleret vim cognoscitiuam etiam differẽtia indiuidualis Angeli tolleret vim cognoscitiuam eiusdem cum ipsum limitet, vt sit hic, & non ille.

Verum adhuc est discrimen in limitando inter differentiam indiuidualem Angeli, & materialitatem, quia hæc ita limitat formam in esse naturali, vt tollat ab ipsa, quod non fiat cetera in esse intentionali, & repræsentatiuo; at differẽtia indiuidualis Angeli ipsum limitat ita, vt sit hic in esse naturali; permittit tamen, vt fiat, & sit cætera in esse intentionali, & repræsentatiuo, &c.

Vltimo arguunt non posse ex immaterialitate suaderi scientiam Dei, quia non potest hoc fieri, nec à priori, nec à posteriori: non à posteriori, quia immaterialitas abstrahit ab immaterialitate vitali, & ab immaterialitate non vitali, qualis est immaterialitas speciei, ergo erit prior, quam ratio vitæ intellectualis; non à priori, quia videtur prius aliquam substãtiam esse cognoscitiuam, quam quod possit recipere species intentionales, & formas intelligibiles, & quãuis hoc admitteretur in alijs, in Deo repugnat, quia cum eius natura constituatur per intelligere actua-

actuale repugnat, quod detur ratio à priori, per quam probetur.

Verum non vrget hoc argumẽtum; non enim ratio illa eſt in rigore à poſteriori, aut à priori, ſed ſolum hoc eſt ex parte noſtri modi concipiendi, & ſic erit ratio à priori, quia ex parte noſtri modi concipiendi, ſumma immaterialitas eſt quædam ratio prior inadæquata reſpectu ſuæ puriſſimæ intellectualitatis, &c.

Vltima vero inſtantia de natura Diuina, quę per intelligere conſtituitur, non vrget, nam benè poſſumus ex parte noſtri modi concipiendi diſtinguere plura munera inadæquata eiuſdem eminentiſſimæ intellectionis; ità vt eadem intellectio ratione ſuæ sũmæ actualitatis intelligatur habere eam amplitudinem puriſſimam, quæ requiritur ad hoc, vt per modum actus puriſſimi fiat omnia in eſſe intelligibili, & ratione ſui, vt exprimit ſe ipſam, vt habet formaliter rationem ſpeciei intelligibilis reſpectu ſui, necnõ & vltimam, & ſummam actualitatem intelligẽdi fiat perfectiſſimo modo omnia in eodem eſſe intelligibili.

Id verò, quod dicebatur, videlicet prius naturã eſſe cognoſcitiuã, quam poſſe recipere ſpecies falſum eſt; nam ſubſtãtiam aliquam, & eius potentiam cognoſcitiuam eſſe immaterialẽ ea immaterialitate, de qua eſt ſermo, eſt habere naturam ita depuratam à materia, & ita eleuatam, vt maneat cum ſufficienti actualitate, & eleuatione ad hoc vt inde ſequatur poſſe recipere ſpecies intentionales deſideratas ad cognoſcẽdum, ex hoc autem, quod natura conſideretur ſic eleuata ſequitur poſtea ipſam eſſe cognoſcitiuam.

Quod poſſumus hoc exemplo confirmare; nam ſicut in igne prius eſt eſſe talem naturam, quæ exigat virtutem calefactiuam, quam eſſe calefactiuum, ita in natura immateriali prius eſt eſſe tali modo eleuatam, vt poſſit recipere ſpecies, quæ ſunt formæ intelligibiles, & quarum potentialis receptio debet in natura prę intelligi, quam ipſa intelligatur cognoſcitiua.

THEO-

THEOREMA IX.

Deus alia à se in seipso cognoscit.

COmmentator 12. met. Com. 51. denegasse videtur Deo cognitioné aliorum entium, quæ sunt extra ipsum, non enim salua-re nouerat perfectionem, & simplicitatem cognitionis Diuinæ, si hanc extendi ad entia, quæ sunt extra Deum, sustineret ; ità siquidem discurrebat. Tunc aliquis perfectè cognoscit, cum cognitum cognoscenti perfectè vnitur ; perfecta autem vnio cognoscentis, & cogniti tunc accidit, quando hæc fiunt vnum simpliciter omnibus modis ; si ergo primum ens alia à se cognosceret, imperfecta necessario esset cognitio ipsius, quia aliquid ab ipso cognitum nó esset idé omnibus modis cum eo. Præterea multitudo intellectorum sine alietate intellectus, & intellecti esse non potest, nec talis alietas sine multiplicitate contingit, multiplicitas autem simplicitati repugnat ; cum ergo primum ens simplicissimum sit, non cognoscet alia à se, quia esset in eo alietas intellectus, & intellecti, & consequenter multiplicitas.

Verum qui philosophatur hoc pacto ignorat modum, quo Deus alia à se cognoscit ; non enim imaginari debemus entia extra Deum, vt cognoscantur ab ipso, concurrere ad scientiam Dei aliquid efficiendo, aut determinando, sed tanquam certum sustinere debemus Deum ex cognitione sui ipsius ad aliorũ cognitionem pertingere, ita vt primo, & principaliter seipsum cognoscat, alia verò quasi ex consequenti ; nó aliunde tamen, quã à se ipso rationem alia cognoscendi accipiendo. Quare cum perfectio, & simplicitas cognitionis ex principali obiecto, & ex rationibus cognoscendi attendatur ; cùm istud in Deo sit omnibus modis vnum cum cognoscéte, & insuper sit simplicissimum, etiam prout est ratio alia cognoscendi, neq; multiplicitas, neque impefectio in Diuina cognitione arguetur ex eo, quod ad alia extra Deum se extendit.

Et quidem, quod Deus alia à se euidentissimè cognoscat, expresè scripturæ auctoritates declarant. Esther 14. habetur : *Domine, qui habes omnium scientiam.* Eccl. 23. *omnia videt oculus illius.* Iob 21. *Nunquid Deum docebat*

quis-

quispiam scientiam. Et p. Regum cap. 2. *Deus scientiarum Dominus est*. Et ad Hebræos cap. 4. *Non est vlla Creatura inuisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda, & aperta sunt oculis eius*.

Nec tam manifestæ veritati cẽsendus est aduersari D. P. Augustinus lib. 83. quæstionũ quæst. 46. dicens; *Non enim extra se quidquam positum intuebatur*. Nam ibi solum D. P. contendit quidquid creatum fuit à Deo creatum fuisse per rationes ideales prius existẽtes in mente Dei Creatoris, & nõ per aliquas rationes existentes extrà Deum, quas prius Deus respiceret, vt se illis conformaret in rerum effectione, quod colligitur ex contextu sermonis; sic enim subdit: *vt secundum id constitueret quod constituebat*.

Multo minus aduersatur Hieronymus in illud Habacuc cap. pr. *Mundi sunt oculi tui, &c.* in fine commentarij dicens: *Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, vt sciat per momenta singula quod nascantur pulices, quotue moriantur; quæ cimicum, & pulicum, & muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent; & qui de minoribus maiorum prædæ cedere debeant*. Nam ibi D. Hieronymum loqui de scientia specialis prouidentiæ, quam erga homines habet, & ipse simpliciter prouidentiam vocat, non verò de scientia prouidentiæ generalis, quam ibi nominat, *generalem dispositionem, & ordinem cuiuscumq: rerum*; contextus antecedens, & subsequens eius sententiæ docet. Sic enim habet: *Quomodo potest sic habere Deus homines, quasi pisces maris, & velut reptilia, quæ non habent Principem, cum Angeli singulorum quotidiè videant faciem Patris, qui in cælis est, & circumdat Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet eos? Sicut ergo in hominibus etiam per singulos Dei currit prouidentia sic & in cæteris aliquibus generalem quidem dispositionem, & ordinem, cursumque rerum intelligere possumus v.g. quomodo nascatur piscium multitudo, & viuat in aquis, quomodo reptilia, & quadrupedes oriantur in terra, & quibus alantur cibis? Cæterum absurdum est ad hoc, &c.* Post quæ verba statim subdit: *Nã simus tam fatui adulatores Dei, vt dum potentiã eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eãdem rationabilium, quam irrationabilium prouidentiam esse dicentes*.

Possumus autem si libeat, & rationibus naturalibus demonstrare

Deum alia à se intelligere; nam cum summam immaterialitatem perfectissimum intelligere sequatur; & hoc necessario attingat omne intelligibile, quod ea omnia compræhendit, quæ rationem mentis participant; quis audeat Deo summè immateriali, & consequenter perfectissimè intelligenti denegare aliorũ ab ipso cognitionem? Insuper cum hæc mobilia arguant factorem immobilem, & factor immobilis ex necessitate agere nequeat, quia agens physicè mouet motum, & mouens motum mouet vt instrumentum eius, quod mouet per intellectum, & cognitionem; quomodo inficiabimur Deum, quem hæc omnia arguunt motorem immobilem, & consequenter mouentem non vt instrumentum, nec ex necessitate naturæ, sed per intellectum, & cognitionem, eorum, quæ fecit, & mouet, cognitionem habere? Præterea ordo hic vniuersi, quo omnia vel ratione carentia in suũ finem directè tendunt; nonne arguit agens aliquod intellectuale, à quo ipse rebus omnibus sit præstitutus? Denique cum omnis scientia, simpliciter loquendo, sit perfectio simpliciter simplex, nam in quocumq; indiuiduo entis melius est scire aliquid, quàm nescire; quis vnquam contendet alicuius rei scietiam deesse Deo enti omnium perfectissimo? Nouit igitur Deus alia à se.

Verum hæc non alibi nouit, quam in seipso; ità siquidem D.P. Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 14. docuit dicens: *Nouit omnia Deus Pater in seipso, nouit in Filio, omnia similiter nouit Filius in se, & in Patre.* Ratio etiã hoc ipsum suadet; nam Deus alia à se in seipsis nõ nouit, ergo, & cognouit in seipso, consequens est certa, cum non sit dare tertiũ; probatur antecedẽs nã in se ipso cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, vt quando oculus videt hominem per speciem hominis; Deo autem repugnat alia a se per speciem ipsorum cognoscere, ne Diuinæ intellectionis causam assignemus, Deumq; species intelligibiles à creaturis dicamus accipere; & ne vlterius propter species creaturarum multiplices, & limitatas, quid limitatum, & actualiter multiplex in Deo cogamur asserere; non ergò Deus alia à se in seipsis, sed in seipso cognoscet.

Præterea quis inficiabitur Deũ perfectissimè scire ea omnia, quæ sunt in seipso? Atqui creaturæ aliqua ratione, & quidem perfectio-

ri,

ri, quam in seipsis continentur in Deo, quod docuit D. P. Aug. lib. 5. de Genesi ad lit. cap. 14. dicens: *Deus nihil horum, quę fecit, existens, & omnia primitus habens, sicut ipse est; neq; enim ea faceret nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi haberet: nec haberet ea, quæ nondum facta erant, nisi quemadmodum, & ipse non factus.* In seipso ergo Deus, quæ sunt aliud ab ipso, cognoscet. Quod à fortiori suaderi etiam potest ex eo, quod de Beatis D. P. Aug. & alij Patres, concilium præterea Senonense, & comunis Theologorum sententia docent, nimirum videre ipsas de facto creaturas in Deo. Patres enim Concilij Senonensis in Decretis Fidei Decreto 13. docent: *Beatis peruium esse Diuinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit illucescat.* D. verò P. August. 11. de Ciuit. Dei cap. 29. sic ait: *Angeli Sancti ipsam quoq; creaturam melius in sapientia Dei tanquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt.* Quis ergo relinquatur locus ambigendi, an Deus creaturas suas in seipso cognoscat? An qui in seipso eas alijs ostendere potest, sibi ipsi vero occultabit? Quid hoc dici dementius potest? Concludamus igitur, quod Deus nouit alia à se in seipso.

Nec audiatur Philos. 12. met. dicens, quod, si Diuinus intellectus cognosceret alia à se, vilesceret, cum etenim cętera entia respectu primi sint vilia, & intellectus intelligibili perficiatur, si ens primum alia entia cognosceret, vilia intellectum ipsius perficerēt. Non, inquam, audiatur; quia vt ostendimus, Deus non fertur in alia à se tanquam in principale obiectum, nec aliquid, quod non sit Deus cum Diuino Intellectu ad aliorum entiũ intellectionem coniungitur; vnde nec vilius ipso est sui perfectissimi intellectus perfectio, nec iste ex intellectione aliorũ à Deo vilescit.

Quod vero ibidem idem Philosophus addit: quod argueretur ex cognitione aliorum entium in Diuina scientia diuersitas propter multitudinem intellectorum; discursus, quia intellectus, quo est simplicior est magis determinatus ad vnum, & consequenter vnum inter illa multa post aliud cogeretur cognoscere; Deniq; lassitudo, quia procedens successiuè in intelligēdis obiectis lassitudine premitur. Patet falsissimum esse; nam cum obiectum principale, quod cum intellectu ad cognitionem coniungitur, sit vnum, & simplicissi-

cissi-

cissimum, omnis diuersitas in Diuina scientia excluditur; at, cum Deus intelligendo seipsum vnico, & simplicissimo intuitu cætera entia cognoscat; nec in cognitione discursus, nec in intelligendo lassitudo accidere potest intelligenti.

Quando autem dicit apertè Deum extra se nihil intelligere, si faciat sensum; quod Deus extra se non sumit medium, & rationem cognoscendi; verissimum est, nihil enim nouit per medium extraneum; si insuper faciat sensum, quod nihil extra se tanquam principale obiectum suæ cognitionis intelligit verissimum pariter est; & si faciat sensum, quod nihil absolutè extra se nouit nec etiam tanquam obiectum secundarium, & ex consequenti; falsissimum est, Deus enim omnia alia cognoscit cognoscendo seipsum. Nec mihi dicat melius esse, & nobilius hæc non videre, quam videre, vtpotè turpia, & vilia; contingat quidem nobilius esse non videre turpia, quam videre his, quorum intellectus, aut visus, vt talia videat, à turpibus exigit perfici; Deo autem nobilius sit videre etiam vilia, quam non videre, cuius intellectus ad talium cognitionem extrà seipsum, quo perficiatur non quærit.

THEOREMA X.

Deus alia à se in seipso propriè, & distinctè cognoscit.

NOn qualemcunque de creaturis Deo attribuimus cognitionem, sed talem, qua perfectior nulla valeat excogitari; vnde errorem Commentatoris detestamur, qui Deum omnia modo quodam confuso cognoscere perperam de Deo sentiens est arbitratus; & contra ipsum in præsenti decernimus, Deum omnia in seipso propriè, & distinctè cognoscere.

Persuadet id primo, quod Deus vel ipso teste Commentatore perfectè cognoscit naturam entis in eo, quod ens, id autem esse non posset, nisi talis cognitio simul pertingat vsque ad vltimas differentias rerum; nam cum entis differentiæ sint idem, & diuersum, vnum, & multa, vniuersale, & particulare, actus, & potentia; & hæ differentiæ necessario sint cognoscendæ à Deo, qui cognoscit

ens in eo quod ens perfectè, & per omnem modum, patet perfectam cognitionem entis secũdum quod ens Deo tribui non posse, quin eidẽ tribuatur cognitio idẽtitatis, & diuersitatis ipsorum entium, quæ cognitio est illa perfecta, qua vltimæ rerum differentiæ penetrantur; qui enim perfectè nouit identitatem, & diuersitatem rerum, distinctam rerum cognitionem habeat, necesse est.

Persuadet 2. quia Diuina essentia est Deo ratio producendi omnia distinctè, cum non solum sit virtus omniũ causatiua, sed etiam sit omnium perfectum exemplar, ad quod respiciens Deus omnia secundum proprium esse producit; eadem ergo essentia erit Deo ratio cognoscendi omnia distinctè, nam agenti per intellectum idem est ratio agendi, & cognoscendi, & per consequens idem est ratio distinctè agendi, & distinctè cognoscendi. Præterea essentia Diuina est mẽsura omnium intelligibilium, quia inter omnia intelligibilia est primum, & summum intelligibile, primum autem in quolibet genere est mensura ceterorum, poterit ergo esse ratio cognoscendi distinctè omnia intelligibilia, nam mensura perfecta cum sit ratio cognoscendi distinctè ipsum mensuratum, mensura perfecta omnium intelligibilium erit profectò ratio cognoscẽdi distinctè omnia intelligibilia.

Persuadet denique quia Deus nouit seipsum perfectissimè sicuti est; cum ergo ipse sit purum, & verum ens fons essendi substãtijs, & accidentibus secundum ordinem suum; noscendo seipsum perfectissimè, cognoscet pariter perfectissimè se esse principium, & fontem rerum omnium secundum ordinem suum, & consequenter res omnes propria, & distincta scientia penetrabit.

Sed argues primo pro Cõmentatore: Qui cognoscit calidum in eo, quod calidum cognoscit solum naturam caloris in omni calido, non tamen distinctè cognoscit hoc, vel illud calidum, ergo à pari qui cognoscit ens in eo quod ens, poterit quidem naturam entis cognoscere in omni ente, non tamen propter hoc omnia entia distinctè cognoscet.

Respondeo negando consequẽtiam, disparitas enim est, quia differentiæ entis sunt idem, & diuersum, vt supra monuimus, vndè qui cognoscit ens per omnem modum, cum debeat etiam differentias cognoscere, identitatem, & diuersitatem rerum cognoscat neces-

necesse est; at differẽtię calidi in eo quod calidum non sunt idem, & diuersum, quare non oportet cognoscentem calidum in eo, quod calidum, identitatem, & diuersitatem calidorum cognoscere, nec consequenter calida distinctè penetrare.

Argues 2. Diuina essentia est actus purus, ergo non potest aliquid repræsentare nisi purè, siuè ad modum actus puri, ergo non potest repræsentare aliquam creaturam, quæ essentialiter est ens potentiale.

Rerspondeo quod, licet essentia Diuina sit actus purus, non est incõueniens, quod repræsentet creaturas, quæ sunt potentiales, nam actus purus repręsentat quidem modo puro ex parte modi repræsentandi, siuè puritate se tenente ex parte repręsentãtis, cum repræsentet per suam essentiam purissimam, in qua nulla prorsus est potentialitas, non autem repræsentat modo puro ex parte rei repræsentatæ, siuè modo, & puritate tenente se ex parte repræsentati. Poterit ergo essentia Diuina, quæ est actus purus, repræsentare creaturam impuram; cum huiusmodi repræsentatio non fiat per formalem, sed eminentialem continentiam creaturæ; vndè, sicut nil prohibet quò minus in actu purissimo creaturæ quantumuis impuræ, & potentiales contineantur; nil pariter prohibebit, quò minus eædem in actu purissimo repræsentur.

Argues 3. quando res cognoscuntur in alio, & non in seipsis, nõ cognoscuntur distinctè, pro vt in se sunt, quod patet in visione, qua videmus imaginatum in imagine, & qua Angelus in se ipso videt naturaliter Deum, ergo Deus in seipso non potest distinctè, & expresè cognoscere creaturas.

Respondeo. Res in alio posse cognosci tripliciter, nimirum, vel tamquam in imagine, vel tãquam in effectu, vel tamquam in causa; quando res cognoscuntur in alio tamquam in imagine verum est, quod non cognoscuntur distinctè, quia imago plerumque est imperfecta, similiter quando res cognoscuntur in alio tamquam in effectu, nec cognoscuntur distinctè, quia effectus cum sit quid determinatum, & particulare continere non potest, & demonstrare adequatè vniuersalem, & superiorem virtutem causæ. At quando res cognoscũtur in alio tamquam in causa falsum est, quod non cognoscantur distinctè, quia cum causa in sua virtute contineat, &

superet effectum suum; potest in seipsa illum distinctè representare; nam cum rei cognoscibilitas consequatur esse ipsius, qui potest per se efficere, vt res sit, poterit etiam efficere, vt per se etiam res cognoscatur; quod maximè verum est in Deo, qui modo eminentissimo continet creaturas; vnde nego consequentiam.

THEOREMA XI.

In omni natura creata differt essentia realiter ab existenia.

QVamuis istud Theorema sufficienter stabilitum maneat ex ijs, quæ noster Ægidius docet diffusè in quæst. præsertim de esse, & essentia, & in 2. Sent. d. 3. par. p. q. p. a. 2. & in quolib. p. q. 8. libet tamen & ea, quæ à recentioribus obijciuntur in contrarium soluere, & Ægidianam doctrinam maioris claritatis gratia confirmare sic.

Primo, quia omnis natura creata est realiter mutabilis quantum ad esse, potest enim de non esse acquirere esse, & iterum de esse tendere ad non esse; ergo in omni natura creata realiter differt essentia ab existentia, antecedens est certum, consequentia probatur, quia cum in omni mutabili sit informitas, & informitatis formatio secundum illud D. P. Aug. lib. p. de gen. ad literam; omne mutabile ex aliqua informitate formatur; quo modo aliquid est mutabile, eo modo habet informitatem, & informitatis formationem, vt si sit mutabile solum secundum intellectum, tunc secundum intellectum habebit informitatem, & huius formationem; si vero sit mutabile realiter sine opere intellectus, à parte rei informitatem, & formationem habebit. Cum igitur quelibet natura creata sit mutabilis secundum rei veritatem quantum ad esse, necessario habebit nullo cogitãte intellectu informitatem, & huius formationem quantum ad esse, informitatẽ quidem, quia ipsius essentia non habet esse; formationem vero, quia eadem essentia, vt existat, accipit esse. Vbi autem nullo cogitante intellectu informitas, & formatio reperitur, ibi etiam realis diuersitas inter id, à quo habetur informitas, & id, à quo est formatio, necessario intercedit; in omni igitur natura creata, vbi realis informitas es-

 sentiæ

ſentiæ adeſt, & formatio, quæ fit per exiſtentiam, neceſſario pariter realis diuerſitas inter eſsētiam, & exiſtentiam reperietur.

Secundo probatur, quia eſſentia cuiuslibet naturæ createę poteſt intelligi non eſſe, non ſicut genus poteſt intelligi ſine ſpecie, vel ſine differentia, ſed ſicut potentia perfecta per actum poteſt intelligi ſine actu, ſed potentia perfecta per actum, quæ de ſe nō habet actum, & ab alio actum acquirit, differt ab actu realiter; ergo eſſentia cuiuslibet naturæ creatæ differt ab exiſtentia realiter. Quod autem eſſentia cuiuslibet naturæ creatæ intelligatur non eſſe, & non ſicut genus poteſt intelligi ſine ſpecie, vel ſine differentia, probatur, quia non dicimus, quod animal ex. gr. ſit quid irrationale, & per aduentum differentiæ fiat rationale, ita enim reſpicit vnam differentiam, ſicut aliam, & ita vnam ſpeciem, ſicut aliam; ſed per intellectum intelligitur animal eſſe quid abſtractum à qualibet ſpecie. Quando autem eſſentia naturæ creatæ intelligitur non habere eſſe, non intelligitur abſtracta ab eſſe, & non eſſe, ſed vere intelligitur priuata eſſe, quod poteſt acquirere, ergo ſe habet ad modum potentię perfectibilis per actum, & intellectæ ſine actu, non vero admodum generis intellecti ſine ſpecie, vel differentia.

Tertio probatur, quia ſi natura creata non haberet eſſentiam realiter diſtinctam ab exiſtentia nullo pacto eſſet annihilabilis, quod eſt falſum; probatur quia in tantum aliquid poteſt annihilari, in quantum poteſt ſeparari à cauſa ſua, nam vt habetur in 26. propoſitione de cauſis, quandiù res permanet pendens per cauſam ſuam retinentem eam, & conſeruantem ipſam nec perit, nec deſtruitur; ſed ſi natura creata non haberet eſſentiam realiter diſtinctam ab exiſtentia non poſſet ſeparari à ſua cauſa, ergo non poſſet annihilari; probatur minor, quia ſi natura creata eſsētiam non haberet realiter diſtinſtam ab exiſtentia, per ſolam eſſentiam, & non per aliquid ſuperadditum eſſentiæ coniūgeretur cum ſua cauſa, cum ergo eſſentia ſemper maneat, & nihil à ſua eſſentia poſſit ſeparari, manifeſtè ſequitur, quod natura creata ſeparari non poſſet à ſua cauſa; quod videtur etiam ſignificatū in pręfata propoſitione de cauſis, vbi dicitur; quod ſubſtantia ſtans per eſſentiam ſuam non ſeparatur à cauſa ſua, quoniam inſeparabilis eſt ab eſſentia

sua, propterea quod ipsa est causa eius in formatione sui. Quod vt clarius pateat est obseruandum, quod, cum res tunc intelligatur separari à sua causa ipsam conseruante; quando perdit dependentiam, & relationem, quam dicit ad ipsam causam; & cum ex alio capite, dum causa est immobilis, deperdi nequeat dependentia, vel relatio, nisi pereunte fundamento talis dependentiæ, & relationis, quia relatio sola per se non acquiritur, neque deperditur; si natura creata existens solam essentiam importaret, per solam essentiam fundaret dependentiam suam à prima causa, & per eandem solam coniuncta esset primæ causæ; ad annihilandum igitur naturam creatam, essentiam oporteret destruere, quia prima causa est immobilis, & dependentia naturæ creatæ ab ipsa non potest tolli nisi per ablationem fundamenti, quod in ipsamet est sola essentia; quare cum ista semper manere intelligatur; intelligetur pariter sẽper manere naturæ creatæ dependentia à Deo, & ideo semper ipsa coniuncta Deo intelligeretur, & sic nullo pacto annihilabilis. Vt ergo incõueniens istud vitetur dicendũ est in natura creata essentiã realiter differre ab existentia.

Dices nihilominus; existentia, quæ ponitur differens realiter in omni natura creata ab essentia, suam pariter habet essentiam, & essentialia prædicata; vnde de hac essentia existentiæ, quando actu est extra causas, quæritur, vel est, & existit per existentiam à se realiter distinctam, vel non; si dicatur primum, ecce processus in infinitum, quia de illa, & de illa semper alia existẽtia posset fieri idem quæsitum. Si secundum, ergo datur essentia, quę existit per existentiam indistinctam; ergo idem dicendum est de omni alia essentia creata, quod videlicet existat per existentiam, quæ sit eadem actualis entitas, ac ipsa; non enim maior ratio potest assignari.

Dico quod assignatur maior ratio, & est quia existẽtia cũ essentialiter sit ipsa ratio existendi, alia nõ indiget existentia, vt existat, quemadmodum lux, quæ est ratio videndi colores, non æget alia luce vt videatur, & quantitas, quia est ratio extendend materiam, alia quantitate non indiget, vt extendatur. Hoc autem non habent reliquæ essentiæ, quæ in omni natura creata reperiuntur, quia videlicet nõ sunt rationes existendi.

Dices ex data responsione sequi existentiam semper actualiter esse,

esse, quod tamen non possumus sustinere, cum videamus desinente natura cuius est existentia etiam realitatem existentiæ non manere, & hanc incipere esse illa incipiente. Hinc si valent argumenta proposita de essentia naturæ, valent etiam de essentia existentiæ, vel nihil probant.

Respondeo negando sequelam, quamuis enim existentia non sit aliud, quam ratio ipsa, & actualitas præbens formaliter esse, & cõsequenter non indigeat existentia superaddita, vt actualiter sit, requirit tamen ratione suæ imperfectionis essentiam naturæ in qua recipiatur. Nam cum non habeat de se esse talem existentiam, videlicet in tali genere, & tali differentia, sed hoc emendicat ab essentia naturæ, vt docet Ægidius quodlib. 2. q. p.; Insuper, cum non sit ratio existendi, vt forma completa, sed vt incompleta, & imperfecta per se non potens subsistere, sed indigens subiecto, in quo recipiatur, & à quo constituatur in genere, & specie, & indiuiduetur, atque substentetur, ratione harum imperfectionum, dum separatur ab essentia naturæ, etiamsi sit ratio existendi, reducitur in nihilum, & quando cum illa coniungitur, incipit esse. Quare sicut essentia naturæ, vt actu sit, indiget ipsa forma existentiæ, quia de se non est ratio existendi, ita ipsa existentia, quamuis non requirat aliam existentiam, vt actu sit, quia est ipsa ratio existendi, requirit tamen propter prædictas suas imperfectiones, vt actu sit, essentiam naturæ in qua recipiatur.

Obbijcies p. datur natura Angelica, in qua essentia non est realiter differens ab existentia; ergo non in omni natura creata essentia realiter differt ab existentia; probatur antecedens auctoritate Aristotelis, qui 3. de anima t.c.9. dicit quod in rebus materialibus non idem est res, & rei esse, ex.gr. non est idem caro, & carnis esse; in rebus vero immaterialibus est idẽ res, & rei esse, ergo, &c.

Respondeo negando antecedens; ad probationem dico, dictum illud philosophi non esse intelligendum, quod res immateriales sint idem cum sua quidditate prout cõparantur ad esse ita, vt nihil sit in eis, quod nõ sit ipsa quidditas, istud enim solum habet veritatem in causa prima, in qua nulla compositio, sed summa simplicitas reperitur; sed est intelligendum, quod res immateriales sunt idem cum sua quidditate, prout comparãtur ad intellectum;

quæ

quæ identitas rebus materialibus conuenire non potest. Quod vt clarius pateat, est obseruandum cum Ægidio 3. de anima super t. c. 9. dub. p. quod in rebus materialibus aliqua causantur ex principijs speciei; vt sunt propria, alia causantur ex principijs indiuidui, qualia sunt accidentia, & quia sola principia speciei, ex quibus definitio componitur, pertinent ad quidditatem, & quæ oriuntur ex principijs indiuidui ad quidditatem pertinere non possunt; oportet quod ex ijs, quæ sunt in rebus materialibus, aliqua reducantur ad materiam, & ad ea, quæ pertinent ad indiuiduum; aliqua vero reducantur ad formam, & ad rationem quidditatis. In rebus vero immaterialibus, quæ sunt formæ per se existẽtes, nihil potest eis realiter inesse, quod non teneat se ex parte formæ, & quod non reducatur ad principia speciei; quia indiuiduatio in ipsis etiam aliquo modo ad formam pertinet, (quelibet enim forma ibi seipsa indiuiduatur, & est hoc aliquid) & per consequens aliquo modo spectat ad rationem quidditatis, quod in rebus materialibus non reperitur. Igitur in rebus immaterialibus prout comparantur ad intellectum, idem est res cum sua quidditate, quia res immaterialis, & ea, quæ sunt in ipsa, nõ sunt apta nata cognosci alia virtute cognoscitiua, quã sit apta nata sua quidditas. Nam cum omne quod est in re immateriali, vel sit forma, vel aliquid ex forma causatum, vel aliquid ad formam pertinens, nihil est in rebus immaterialibus, quod sit aptum natum cognosci sensu, sed tantum est aptum natum cognosci intellectu, quia forma, & species, & ea quæ ad formam, & speciem pertinent solo intellectu sunt apta nata cognosci. Ibi ergo erit idem res, & esse rei; vel idem est res, & sua quidditas, non quod nulla sit ibi compositio quantum ad esse, sed quia ibi res, & quidditas vna, & eadem virtute, intellectu videlicet sunt apta nata cognosci, quod in rebus materialibus non contingit, nam licet quidditas rerũ materialium sit apta nata cognosci intellectu; ipsa vero res materialis indiuidua, & ea quæ se tenent ex parte indiuidui directè, & per se non sunt apta nata cognosci intellectu, sed sensu; intellectus enim recto aspectu non potest cognoscere indiuiduum materiale, sed si cognoscit ipsum, hoc est per reflexionẽ, & vt conuertit se ad phantasma.

Obijcies 2. ad idem probandum

dum, quia Angeli secundum substantiam sunt formæ simplices, ergo non possunt importare compositionem realem ex essentia, & existentia, & consequenter neque distinctionem realem inter ipsos, sed omnimodam identitatem, probatur consequentia, quia hæc compositio est ex potentia, & actu; sed si Angeli secundum substantiam sunt formæ simplices non poterit talis compositio esse ex potentia, & actu, sed erit ex actu, & actu, quia supra formã, & actum simplicem essentiæ actum existentiæ importabit, cum ergo compositio ex actu, & actu vnum tantum per accidens faciat, excludere oportet ab Angelis compositionem realem ex essentia, & existentia, quæ vnum tantùm per accidens in ipsis faceret.

Respondeo quod quatuor gradus essentiarum reperiuntur, datur enim essentia, quæ est actus per omnẽ modũ, & sic est actus, vt nullo modo possit esse potentia, & talis est Diuina essentia, quæ est actus purissimus; datur essentia, quæ taliter est potentia, vt nullo modo secundum se possit esse actus, & talis est materia prima, quæ est potentia per omnem modum, ideoque dicitur essentialiter pura potentia, datur insuper essentia, quæ secundum se dicit quid compositum ex potentia, & actu, & tales sunt essentiæ rerum materialium, quæ secundum se important compositum ex materia, & forma; datur denique essentia, quæ secundum se dicit actum solum, sed non dicit actum per omnem modum, & tales sunt essentiæ rerum immaterialium, quę sunt formæ simplices sine materia, sed non sunt actus in omni genere. Ex ijs essentijs illa, quæ dicit actum per omnem modũ est identificata cum esse, ita vt sine esse intelligi nequeat. Quæ vero est potentia per omnem modum taliter distat ab esse, vt immediatum subiectum ipsius esse non possit. Illæ vero, quæ vel important quid compositum ex potentia, & actu, vel actum solum, licet non per omnem modum, distant quidem ab esse, quia possunt intelligi non esse, & possunt realiter incipere, & desinere esse; sed possunt esse immediatũ subiectum ipsius esse; & propterea si comparentur ad esse, à quo vltimam actualitatem accipiunt, rationem potentiæ habent; licet si comparetur ad inuicem, vna quid cõpositum dicat ex potentia, & actu, alia simplicem formam importet. Hoc prænotato ad argumentum

in forma nego consequentiam, ad probationem concedo quidem compositionem ex essentia, & existentia necessario esse cōpositionē ex potentia, & actu, sed nego quod in Angelis, qui sunt formæ simplices secundū substātiam, talis compositio sit ex actu, & actu, & consequenter faciat vnum tantum per accidens; nam licet Angelorum essentia ad alias essentias comparata actum simplicem siue formam simplicem dicat; si tamen comparetur ad existentiam vere habet rationem potentiæ, quia vere secundum se tali actu est priuata, & per talem actum perficitur. Quare compositio ex essentia, & existentia in Angelis sicut in alijs naturis creatis est ex potentia, & actu, & facit vnum per se realiter, quamuis essentiæ Angelorum in ordine essentiarū sint formæ simplices à materia separatæ.

Obijcies 3. essentia v. g. naturæ humanæ per seipsam absque alia forma superaddita terminat actionem creatiuam Dei, ergo per seipsam absque essentia superaddita est vere existens; patet consequentia, quia actio creatiua Dei terminatur ad esse actuale, & existens, ergo id, quod terminat huiusmodi actionem, est verè existens; probatur antecedens, quia natura humana vere terminat actionē creatiuam Dei, qua verè creatur, sed non terminat illam secundum aliquam formam ab ipsa realiter distinctam, quia si daretur talis forma penderet ab essentia, vt à subiecto, in quo deberet sustentari, ac proinde nullatenus potest secūdum istam terminare creationem, ergo terminat per suam essentiam.

Respondeo negando antecedens; ad cuius probationem, dico quod terminus adæquatus creationis neque est sola essentia naturæ, neque sola existentia, sed est vtraque simul; Deus enim creans naturam humanam facit essentiam sub existentia, & existentiam in essentia.

Instabis essentia naturæ humanæ existentis, vt distincta ab existētia superaddita est ens creatum, ergo vt distincta ab existentia terminat actionem creatiuam Dei, cuius vi producitur; ergo vt distincta ab existentia constituitur vere existens, ergo non per existentiam superadditam, sed per seipsam: probatur antecedens, quia essentia creata, vt distincta ab existentia in natura humana existente est, aliquid reale distinctum à Deo, ergo debet esse à Deo dependens, indeque sequuntur omnes

nes consequentiæ præfatæ.

Respondeo distinguendo antecedens, essentia naturæ humanæ existentis est ens creatum per se, nego, in existente, & sub existentia, concedo, ergo vt distincta ab existentia terminat actionem creatiuam Dei per se, nego, vt in existenti, & sub existentia concedo, ergo vt distincta ab existẽtia constituitur existens, distinguo, constituitur existens ita, vt habeat ipsam formalem existentiã idẽtificatam, nego; constituitur existens per modum identificatum, & participationem esse actualis cõnotando ipsam existentiam realiter distinctam, concedo, & eodem modo distinguendum est vltimum consequens.

Dices ex data responsione infertur, quod existentia sit ratio formalis terminandi actionẽ creatiuam, sed hoc esse non potest, quia vel est sermo de ratione formali passiua, & hæc est sola essentia, quæ per se ipsam formaliter est terminus passiuus productus, vel de ratione formali actiua, & ista est sola actio proueniens ab agente; ergo cùm existentia esse non possit ipsa actio productiua, aliter non esset aliquid ipsius termini producti, sequitur, quod nullatenus sit ratio formalis terminãdi creationem.

Respondeo, quod terminus per se productus creationis est totum cõpositum ex essentia, & existentia; cur vero dicatur existentia ratio formalis terminandi, est, quia per ipsam perficitur essentia. Ad id autem, quod addebatur, videlicet, quod existentia non posset esse ipsa creatio actio, quia alias non esset aliquid ipsius termini producti, debet negari, nam in Ægidiana Schola creatio sicut, & quælibet alia actio, cum non dicat præcisè rem, nec præcisè ordinem, sed rem sub ordine, non differt realiter à suo termino, vt calefactio à calore, sed eadem entitas secundum rem, considerata vero secundum diuersos modos se habendi, & diuersas habitudines significatur per calorem, & per calefactionem. Hinc in casu nostro eadem forma existentiæ, vt est perfectio essentiæ dicitur esse, vt inducta à Deo in eadem essentia, dicitur creatio actio, & vt recepta in ipsamet essentia creatio passio appellatur.

Obijcies 4. quælibet natura creata per suum esse formaliter in seipsa existit, sed tale esse formaliter est sola sua quidditas, ergo per solam suam quidditatẽ formaliter existit; probatur minor, quia

quælibet res est formaliter in se per solam suam essentiam, & quidditatem, ergo, &c.

Respondeo distinguẽdo maiorem quælibet natura creata per suum esse formaliter existit, si per suum esse intelligatur esse quidditatiuum, nego maiorem, si vero accipiatur pro ipso existere concedo: similiter distinguo minorem, sed tale esse est formaliter sua quidditas, si accipiatur pro esse quidditatiuo, concedo, si pro ipso existere, nego, quia existere non est prædicatum essentiale naturæ creatæ, sed aliquod ex actione Dei creãtis illam contingenter conueniens.

Obijcies 5. nec essentia ab existentia, nec existentia ab essentia in natura creata est separabilis, cùm vna sine altera stare non possit, ergo realiter non distinguuntur; signum namq; distinctionis realis est sola separatio.

Respondeo negando absolute antecedens, si enim essentia non esset separabilis ab existentia, nulla creata entitas vnquam desineret esse, quæ ideo esse desinit, quia essentia ab existẽtia separatur. Quod autem separatæ non remaneant, prouenit in essentia, quia non est sua ratio formalis existendi, & in existentia, quia est forma incompleta indigens essentia, à qua specificetur, indiuiduetur, & substentetur, vt iam dixi. Posset tamen contingere, quod essentia separata non ab omni existentia, sed ab hac, vel ab illa determinatè, remaneret, ex hoc videlicet, quod existentia creata suppleretur per Diuinam, vt in sentẽtia Ægidij expressa in quodlibet. 2. q. 2. & in quodlib. 5. q. 3. de facto natura humana Christi Domini priuata omni existentia creata est formaliter existens per existentiam Verbi.

Obijcies 6. essentia naturæ creatæ, & existentia non sunt duæ positiuæ entitates, ergo inter ipsas realis differentia esse non potest, probatur antecedens, quia sunt vt nihil, & ens; essentia enim sine existentia est nihil, & per existentiam constituitur entitas actualis simpliciter; ergo, &c.

Respondeo negãdo antecedens; ad probationem dico, quod vt ex essentia, & existentia duæ habeantur positiuæ entitates, non debent sumi separatæ, adeo vt vna sit priuata altera, sed solum secundum se, ità scilicet quod accipiatur essentia pro potentia, quæ stat sub existentia, & existentia pro forma, quæ est recepta in essentia, sic enim sunt duæ reales entitates, constituuntque verum compositum ex

actu

actu, & potentia. Ceterum si separatæ sumãtur, neutra erit actualis entitas, sed vtraque nihil.

Dices essentia nõ potest dici receptiua potentia respectu existentiæ, quia vt talis præsupponi deberet existens, sicut præsupponitur existens subiectum, quod potentia receptiua est accidentium.

Dico quod nõ solum datur potentia receptiua, quæ præsupponi debet existens, sed datur potentia receptiua eius, quo existit, prima est vtiq; in subiecto ad recipiẽda accidentia, quod præsupponi debet habere esse simpliciter, vt substentare valeat esse accidẽtium secundum quid; at secunda est ipsa essentia quatenus receptiua existentiæ, à qua constituitur in esse simpliciter. Quare præsupponi non debet existens, cùm ratio in ipsa recipiendi non sit actualitas, & existentia subiecti, sed capacitas existẽdi, & potentialitas, ideoque eius receptiua causalitas, vt realis sit, non exigit existentiam præcedere, sed solummodo concomitari.

Obijcies denique; impossibile est quod constituatur aliquod intrinsece, & formaliter in ratione entis per aliud à se realiter distinctum, ergo & quod essentia naturæ creatæ constituatur formaliter ens simpliciter per existẽtiam à se realiter distinctam erit pariter impossibile, consequentia patet; antecedens vero probatur, quia quidquid distinguitur realiter ab alio, tanquam ens ab ente distinguitur; ergo vtrumq; extremũ vt distinctum realiter ab altero est ens, ergo impossibile est, quod vnum constituatur per aliud in ratione entis.

Vt respondeatur aduerto ex Ægidio quodlib. 1. q. 3. quod ens dupliciter sumitur; primo pro esse essentiæ, & est totum illud reale, quod per definitionem exprimitur & consistit in esse ens prædicamenti cum non repugnantia ad esse actuale. Esse autem actuale, quod habetur ab existẽtia, est etiã duplex; sumitur enim vel pro ipsa forma actualitatis; vel pro ipso modo participato à tali forma. Quando ergo dicitur in argumento esse impossibile, quod aliquid constituatur intrinsece, & formaliter in ratione entis per aliud à se realiter distinctum, distinguendum est, in ratione essentiæ, conceditur (loquendo de esse essentiæ, vt omnis tollatur æquiuocatio) intimo, & formali, non vero de connotato, nam si de hoc esset sermo, falsa etiam esset propositio in ratione essentiæ; scientia etenim essentiali-

ter

constituitur in ratione scientiæ, & à respectu ad scibile, & ab ipso scibili; à respectu ad scibile tãquam ab intimo formali constituente; à scibili vero tãquã ab essentiali extrinseco connotato. Si vero intelligatur de esse actuali, adhuc distinguendum est, impossibile est, quod aliquod cõstituatur in ratione entis per aliud à se realiter distinctum, tanquam à forma dante vt actu superaddito esse actuale, nego, tamquam ab intrinseco modo participato sub tali forma, concedo, ergo non potest constitui formaliter essentia, vt ens simpliciter per existentiam à se realiter distinctam, simili modo distinguendum est consequens, in ratione essentiæ tamquam à constitutiuo intimo formali, concedo; in ratione esse actualis etiam sub distinguo tamquam à forma, & actu superaddito dante tale esse, nego, tãquã à modo participato sub tali forma, concedo. Ad probationem vero, quando dicitur, quidquid distinguitur ab alio, distinguitur tamquam ens ab ente, loquendo de distinctione reali in qua extrema sunt vere entia positiua, conceditur; ergo vtrumq; extremum debet esse ens, supposito, quod dico debet etiam concedi; ergo non constituitur per aliud à se distinctum in ratione entis, distinguendum est consequens eo modo, quo constituitur ens per illud, per quod constituitur distinctum ab alio, à quo distinguitur, conceditur, alio modo negatur, quæ responsio fundatur in doctrina, quam dat Ægidius vbi supra.

THEOREMA XII.

In natura Diuina existentia nullatenus distinguitur ab essentia, ideoque ad multiplicationem suppositorum in ipsa natura haud multiplicantur existentiæ.

ARbitrati sunt nonnulli necessario multiplicãdas in Deo relatiuas existentias, quibus omnia, & absoluta, & relatiua existant. Horum sententia videbatur supponere, quod sicut in creatis nulla natura est suum esse, sed esse per quod omnis existit, est esse quod acquirit in supposito, sic contingeret in Deo, in quo quia tria inueniũtur relatiua supposita, volebat quodlibet habere propriũ esse

esse relatiuum, quod tribueret naturæ. Suarez vero lib. 3. de Trinit. c. 5. & cum ipso quam plures alij, & si admittant in Deo naturā existere per existentiam absolutam, à qua minime distinguitur, iuxta illud Exod. 3. *Ego sum, qui sum* &c. *& qui est misit me ad vos*; asserunt tamen tres dari existētias relatiuas tribus Diuinis suppositis proprias; at vtriusque sententiæ contrarium habetur expræsse ab Ægidio in p. sent. dist. 2. par. 2. q. p. & 2. & alibi sæpius.

Hinc ostenditur primo contra primam sententiam naturam Diuinam esse omnimodè indētificatam cum existentia absoluta, sic enim docet D. P. August. lib. 5. de Trinit. cap. 2. vbi asserit essentiam Dei dictam esse ab esse, & sumit esse pro existere, vt patet ex littera, simili modo loquitur lib. 12. de Ciuit. Dei c. 2. dicens *Deū esse summam essentiam, quia summe est.* Ita etiam D. Hieronymus tom. 2. epist. 57. ad Damasum: *Solum Deum*, inquit, *esse, qui essentiæ nomen verè tenet*, ergo iuxta istorum Sāctorum Patrum doctrinam essentia in Diuina natura nullatenus distinguitur ab existentia.

Ostenditur 2. ratione, quam tangit noster Ægidius pluribus in locis, & præcipue supra citatis, quia videlicet natura, seu essentia Diuina est esse suum, & non acquirit esse ex eo, quod est in suppositis, ergo necessario datur in Deo existentia absoluta indistincta à sua essentia; consequentia est manifesta; antecedens probatur, quia natura, vel essentia Diuina est qua maior, & perfectior nulla potest excogitari; ergo in suo formali conceptu non potest non includere ipsum esse, vel existentiam, quæ est perfectio omnium perfectissima cum sit omnium actus; aliàs enim posset excogitari essentia aliqua perfectior essentia Diuina, illa videlicet natura, in qua esse, vel existentia includeretur formaliter in sua quidditate.

Confirmatur ex Ægidio in pr. sent. dist. 19. par. 2. q. 3. in resp. ad. 2. sic: quotiescunque non potest aliqua natura intelligi nō esse, debet necessario esse includi in intrinseca ratione suæ quidditatis, sed Diuina natura nō potest intelligi non esse, vt diffusè probat Ansel. & nos sufficienter diximus in 6. Theor. ergo esse, vel existentia necessario includitur in ratione intrinseca quidditatis Diuinæ naturæ.

Cōfirmatur denuo, quia Deus est ens à se, atqui non est ens à se causaliter, ita vt seipsum producat,

cat, aliàs enim diceretur Deus seipsum producere, quod omnimodè est absurdum, ergo est ens à se formaliter, adeo vt existentia sit eius essentia, quo sensu dixit optime Nazianzenus orat. 32. quod essentia Dei est ipsum eius esse.

Ostenditur etiam contra secundam sententiam ad multiplicationem suppositorum in Deo, nullatenus multiplicari existentias relatiuas, & ex D. P. Aug. 7. de Trinit. cap. 4. in fine, vbi vult: esse, & subsistere non posse esse relatiua; vnde concludit: *Aliud est Deo esse, aliud Patrem esse, quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium*. Denique ait quod sicut non dantur in Deo tres essentiæ, ita nec tria esse, sicut nec tres sapientiæ, *quia*, inquit, *vnum est sapere in Deo, quia scilicet in ipso hoc est esse quod sapere*. Et ex D. Hieronym. in illa epist. ad Damas. 57. tom. 2. dicente: *quisquis tria esse dicit, & tres naturas conatur asserere*. In istis August. & Hieron. auctoritabus fundata est doctrina Ægidij in pr. sent. dist. 2. par. 2. q. p. & 2. qua probat quod nūquam plurificatur esse, nisi plurificetur natura, nec econtrario; semper enim pluralitas vnius, inquit, infert pluralitatem alterius, & vnitas vnitatem.

Quæ doctrina sic suadetur primo, quia esse, aut existētia est actus essentiæ, seu naturæ, ergo vbi non multiplicatur essentia seu natura, neque multiplicatur eius actus, qui est existentia; atqui in Deo nullatenus multiplicatur natura, seu essentia; ergo quantumuis multiplicentur supposita in ipso Deo, non propterea multiplicantur existentiæ. Prima huius argumenti propositio sufficienter remanet probata ex dictis in theorem. præcedenti; Prima etiam consequentia deducitur manifestè, & minor subsumpta non indiget probatione, ergo, &c.

Suadetur secūdo ex nostro Doctore in pr. sent. dist. 11. par. 2. q. 2. quia existētia propria Diuinæ naturæ est ipsum esse, & consequenter eidem debet competere omnis ratio essendi; ergo licet in Deo sint multa supposita non idcirco erit multiplex existētia; patet consequentia, quia si multiplicarentur existentiæ, vna differret ab alia, eo quod vna esset esse hoc, alia esse illud, & sic nulli competeret omnis ratio essendi, cuiusmodi est quælibet existentia naturæ create; antecedens verò probatur, quia existentia propria Diuinæ naturæ est esse separatum, & sic eidem debet competere omnis ratio essēdi;

quæ-

quemadmodum si esset aliquis calor separatus, ei omnis ratio caloris conueniret, & tunc omnes particularium calidorum perfectiones per diuersas qualitates repertas in particularibus calidis, simpliciter, & vnite reseruarentur in illo calore separato, sic in existentia propria naturæ Diuinæ, quia est ipsum esse separatum, debet omne esse reseruari. Hinc est quod licet in creaturis magnum esse nō sit bonū esse, vel sapientē esse, &c. in Deo autem idem est magnum esse, quod bonum esse, &c. huiusmodi, quia per vnum, & idem esse ei competit omne esse. Hanc rationem subdit Ægidius tangit Augustinus lib. 5. de Trinit. capite 11.

Suadetur denique iuxta nostræ Scholæ principia, ex quibus habemus in vnoquoque substantiali composito dari vnicam simplicem existentiam, qua actuatur totum suppositum, & natura, quamque dicimus in creaturis esse formam realiter distinctam ab essentia, cuius est actus; ideoque in vno supposito vnicū tantum ponimus esse, per quod existit suppositū, & natura, & omne accidēs eiusdem. Hinc ita licet philosophari: Vnicum esse simplex est sufficiens actus, per quē existunt persona creata, eiusque natura, ac personalitas, & omne accidens, quod reperitur in ipsa, ergo vnum illud esse absolutum, & infinitum Diuinæ naturæ, cui conuenit omne esse, erit sufficientissima ratio existendi tam naturæ, & attributis, quam omnibus personalitatibus. Quod fundamētum considerans Suarez in 3. par. tom. p. disput. 11. sес 2. ait, quod si verum esset illius principium, seu ille modus sentiendi de existentia, nostra sentētia sibi probabilior videretur; & quia tamen existimat existētiam in omni re tam Diuina, quam creata nihil aliud esse, quam vniuscuiusque rei actualem entitatem, & vult quod quot multiplicantur entitates actuales etiam in eodem composito tot multiplicentur existentiæ, idcirco sententię cōtrariæ adheret. Quā verū sit pręfatū principiū diffuse ostēdit Ægidius pluribus in locis, & præsertim in quęst. de esse, & essentia; & ex dictis in præced. theorem. faciliter potest dignosci. Quare nobis concludendum est omnia in Deo siuè absoluta sint, siuè relatiua vnica existentia existere.

Obicijes primo quęlibet Diuina relatio habet propriam actualem entitatem relatiuam virtualiter ab essentia, & à relatione opposita

posita distinctam realiter; ergo sicut dantur tres relationes realiter distinctæ, ità tres actuales entitates, ergo tres relatiuæ existentiæ; entitas enim actualis idem est ac existentia.

Respondeo cōcedendo antecedens, & primam consequentiam, negando secundā, quia licet relationes Diuinæ proprias habeant actuales entitates, non ideo proprias existentias relatiuas important; non enim ex distinctione entitatū debet inferri distinctio existentiarum, quia etiam in creaturis anima, & corpus, & tot actuales entitates, quas dicunt accidentia v. g. in humano composito reperta distinguuntur realiter, & tamen vnicam, & indiuisibilem habent existentiam, per quam omnia sufficienter existunt.

Obijcies 2. Paternitas dat Deo esse actu Patrem tam perfectè, sicut Deitas esse actu Deum; ergo sicut Deitas non solum dat esse Deum, sed etiam actualitatem Dei, sic Paternitas nō solum dat esse Patrem, sed etiam actualitatem Patris, atqui non dat actualitatem essentialem, cum hæc tota sit ab essentia, ergo actualitatē propriam, quam habet virtute diuersam ab actualitate essentiæ; ergo & existentiam propriam relatiuam.

Respondeo concessis omnibus propositionibus, negādo vltimam consequentiam, non enim actualitas propria Paternitatis est actualitas propria existentiæ, sed propriæ quidditatis relatiuę, quæ non est aliquid, sed ad aliquid.

Obijcies 3. multiplicantur in Deo productiones suppositorum, ergo necessariò debēt & existētiæ multiplicari, antecedens est certum de fide, probatur verò consequentia, quia esse, seu existentia est terminus productionis iuxta illud Philosophorum proloquium, productio terminatur ad esse; ergo multiplicatis in Deo suppositorum productionibus, necessariò multiplicantur, & existentiæ.

Respondeo negando cōsequentiam, ad probationem distinguo antecedens: existentia est terminus productionis, existentia vel producta, vel communicata concedo antecedēs; existentia solummodo producta, nego antecedens. Non enim est necesse, vt formalis terminus veræ productionis semper sit productus, sed sufficit, quod sit vel productus, vel communicatus; vt in productionibus ipsis Diuinis liquidò patet; nam terminus formalis generationis Diuini Verbi est natura, & terminus formalis processionis Spiritus Sancti

est

est voluntas, & tamen neutra producitur, sed vtraque communicatur. Vnde licet non producatur existentia suppositi producti, eidē tamen simul cum natura, quæ est ipsum esse, communicatur omne esse: & sic verificatur Diuinas productiones terminari ad esse.

Insurges: Quod hæc valet solutio de productione, quatenus est actio communicatiua, non verò prout est actio productiua; ista enim necessariò requirit, vt eius terminus formalis accipiat aliquod esse productum, & non sufficit communicatum. Quare Diuinæ processiones, vt actiones productiuæ sunt, quemadmodum habent entitates, seu formalitates relatiuas productas virtualiter distinctas ab entitate communicata, & realiter à principio producente: ita etiam habere debent existentias relatiuas productas distinctas virtualiter ab existentia communicata, & realiter ab existentia principij producentis.

Respondeo negando absolutè actionem productiuam necessariò requirere, quod eius terminus formalis recipiat aliquod esse per ipsam productum. Actio namq; generatiua hominis terminatur vtique ad esse, sed non ad esse per ipsam productum, cum existentia animæ, per quam habet esse homo genitus sit per actionem creatiuam eiusdem animæ, à generatione distinctam. Insuper (vt ab Ægidio docemur) humana natura Christi Domini verè fuit producta, & actio ipsius productiua terminata fuit ad esse, nō quidem ad esse, quod fuerit productum per ipsam, sed ad esse Diuini Verbi increatum, per cuius existentiam reddita fuit existens. Igitur nō req. actionem productiuam terminari ad se per ipsam productum. Sufficit autem, quod producens per suam actionem verè tribuat esse rei productæ. Quod verò communicetur huiusmodi esse, vel producatur, nil obstat.

THEOREMA XIII.

Nec multiplicatio personarum in Diuina natura, nec incarnatio Verbi in natura humana possunt ostendere esse in Deo tres subsistentias relatiuas.

SVbsistentia, vt obseruat noster Ægidius in pr. sent. dist. 23. princip. vnica, q. 2. dicitur à subsistere, quatenus videlicet secundum Boetium in lib. de natura, & persona, subsistere idem est quod per se existere, & quod ad sui esse nullo indiget accidente. Quare affirmat idē fundatissimus Doctor, quod sicut Deus solus est ille, qui nullo modo ad sui esse indiget accidente, quia in illo tantum, vt habet D. P. Aug., nihil est per accidens; ita solus Deus est, qui verè subsistit. Vnde Boet. in loco citato, Deum, inquit, esse subsistentiā, quia subsistit nullo indigens. Dari igitur in Deo subsistētiam absolutam propriam essentiæ est ita certum, sicut est manifestū in eodem reperiri existentiam absolutam.

Aduerto enim ex eodem Ægidio quolib. 2. quæst. 2. quod subsistentia est ipsamet existentia solum penes diuersam habitudinē, vel comparationem distincta, ita videlicet vt eadem forma sit, & existentia, & subsistentia; existentia prout per eam res simpliciter habet esse extra nihil, subsistentia quatenus habet esse per se, & in se, nam eadem forma verbi gratia in creatis est ratio actualiter essendi, & substantiæ completę, & partibus distributiuè acceptis, & etiā accidentibus; accidentibus quatenus sunt inhæsiuè in existenti, partibus substantiæ, vel essentiæ, quatenus sunt compositiuè, & constitutiuè in toto; substantiæ verò, & essentię completę, quatenus est per se, & in se, per se ad differentiam accidentium, & in se ad differentiam partium. Eadem igitur forma pro vt est ratio existēdi vel accidentibus, vel partibus, seu substantijs incompletis est simpliciter existentia, quatenus verò est ratio existendi substantiæ completæ, scilicet in se, & per se, est formaliter subsistentia. Inde prouenit quod quando aliquid actualiter est vel inhæsiuè, vel incōpletè, & vt pars, dicitur simpliciter existere, quādo verò est modo cōpleto, & vt substātia completa, dicitur subsistere.

Ex quo nobis licet inferre quod cum Diuina natura sit substantiæ

stantia completissima, propria ipsius existentia, quæ est ipsum esse per se nullo indigens, proprijssime subsistentia dicatur. Hac ergo presupposita subsistentia absoluta in Deo fit cōtrouersia inter Theologos, an vltra illam, quia multiplicantur tres Personæ Diuinæ, tres etiam subsistentiæ relatiuæ multiplicentur.

Caietanus p. par. q.29.& 30.& Thomistæ communiter, quos ferè omnes recentiores sequuntur, defendunt acerrimè dari in Deo tres subsistentias relatiuas. Primo, quia dantur tres Diuinæ Personæ, & probant authoritatibus: vt ex epistola Sophronij Patriarchæ, quæ habetur in 6. Synodo ac. 11. & approbatur in ac. 13. vbi dicitur. *Neque Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus dicitur in vnam se ipsum colligens subsistentiam, in vnamque coercens nō numerandā Personam: Sabellianorum ista est prauitas in vnam subsistentiam tres cōfundere subsistentias.* Similiter ex Concil. Calcedonensi quinta, & 7. Sinodo, vbi habetur: *Trinitatem esse diuisam numeralibus subsistentijs, & Personalibus alteritatibus, & vnam Deitatem in tribus susistentijs esse adorandam.* Ex edicto Iustiniani Imperatoris de Fidei confessione ad Ioannem Secundum Summum Pontificem, in quo asseritur, *Sanctissimam Trinitatem distingui proprietatibus, seu subsistentijs.* Ex Sanctis Patribus vt Damasceno in pr. lib. de fide orthodoxa cap. 6. vbi ait: *ad eumdem modum Dei quoq; Verbum, hoc est Filius quatenus seorsim subsistit ab eo, à quo hoc habet, quod subsistit, distinguitur.* Quibus verbis indicare videtur aliam Patris, & aliam esse Filij subsistentiam.

Ratione etiam probant; Tum quia tres Diuinæ Personæ sūt tres per se subsistētes non solum adiectiuè, verum etiā substātiuè, ideoque dictæ sunt à cōcilijs tres subsistentiæ in abstracto, ergo tres habent relatiuas subsistentias distinctas, per quas in esse subsistentium formaliter constituuntur; atqui in Diuinis non multiplicātur constituta substantiuè accepta, nisi multiplicatis formis, quibus constituuntur; vnde nō sunt nisi vnus Deus quia est vna tantummodo Deitas; sunt vero tres Personæ, quia tres inueniuntur Personalitates, ergo, &c.

Tum etiam, quia relatio Diuina, quæ proprietas est Personalis, vel quatenus Personam constituit, quid subsistens constituit, vel supponit subsistens, & quasi adiacet subsistenti eo ferè modo, quo spi-

ratio actiua intelligitur se habere ad Patrem, & Filium; hoc secundum affirmandum non est, alias non posset intelligi quomodo tres relationes tria constituerent distincta supposita, cum solummodo se haberent vt formæ quasi adiacentes eidem subsistenti, ergo dicendum est primum; sed intelligi non potest quonãmodo relatio vt relatio valeat cõstituere subsistens distinctũ realiter ab alio subsistente, nisi ipsa esset subsistentia realiter differens ab alia, ergo, &c. Tum deniq; quia Personalitas nil aliud esse videtur, quam subsistentia incommunicabilis, atqui sunt in Deo tres Personalitates distinctæ realiter, ergo & tres subsistentiæ.

Probant etiam tres esse admittendas subsistentias relatiuas proprias Diuinis Personis ex Concilijs tam Grecis, quam Latinis, quia expresse asserunt Incarnationem factam esse secũdum subsistentiam propriam Verbi, atque adeò solum Verbum, & non Patrem, nec Spiritum Sanctum fuisse Incarnatum. Quod verum non esset si subsistentia Verbi esset subsistẽtia absoluta, & consequenter communis Patri, etiam & Spiritui Sancto. Denique probant idipsum doctrina à Patribus omnibus tradita, qui cõueniunt communiter in hoc asserẽtes, quod humanitas Christi Domini Verbo Diuino nõ in natura, nec in aliquo Personis omnibus cõmuni, sed in aliquo Verbi proprio, videlicet eiusdem Personalitate, seu subsistentia fuerit vnita, ideoq; negant naturam humanam Christi propria gaudere subsistẽtia, quia per subsistentiam Verbi subsistit. Hinc inferunt Personam Filij habere subsistẽtiam sibi propriam, ergo etiam Personæ Patris, & Spiritus Sancti proprias subsistentias debent habere; est enim eadem ratio, ergo tres in Deo admittendæ sunt subsistentiæ relatiuæ, quæ sint propriæ tribus Personis.

Quod multiplicatio Personarum in Deo non arguat subsistẽtiarum multiplicitatem, docet Ægidius in p. dist. 23. princ. p. q. p. sumpta videlicet subsistentia abstractiuè, pro vt dicit rationem existendi in se, & per se, vt sic enim totam rationem subsistẽdi esse à natura expresse affirmat idem Doctor, & propterea ait, quod essẽtia, & subsistentia sunt nomina naturæ. Fundatur Ægidij sententia in Doctrina S.P. Aug. tum 7. de Trinit. cap. 4. vbi (vt fatetur Suarez etiam si sit contrariæ opinionis) reuera nõ videtur agnoscere aliquid posse

se

se subsistere, nisi per absolutum vt sic, & ideo ait: *quidquid subsistit, ad se subsistit*. Similiter 5. de Trinit. cap. 8. vbi habet; *illud præcipuè teneamus, quidquid ad se dicitur, præstantissima illa, & Diuina sublimitas, substantialiter dici, quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relatiuè*. Et infra: *quidquid ad se dicitur, non pluraliter, sed singulariter dici*.

Quia verò prima difficultas cōsistit in hoc, quomodo saluare possimus tres esse Diuinas Personas, realiter inter se differentes, si subsistentia sit solummodo vna. Idcirco iuuat adnotare doctrinā, quam tradit Ægidius in p. dist. 2. principali 2. q.2. §. & *propter hoc sciendum*, vbi habet, quod nunquam plurificatur esse, nisi plurificetur natura, nec è contrario, semper enim pluralitas vnius infert pluralitatem alterius, & vnitas vnitatem, licet non eodem modo, quia aliquando est pluralitas naturæ per se, & esse ex consequenti, vt in suppositis diuersarum specierum; aliquando èconfrario est plurificatio esse per se, & naturæ ex consequenti, vt in suppositis eiusdem speciei. Si tamen semper maneret idem esse, semper maneret eadem natura; vnde si supposita humana haberēt idem esse realiter, reseruata pluralitate reali haberent eandem naturam humanam, & essent vnus homo, non obstante, quod essent plura supposita realiter: & quia hoc est in suppositis Diuinis, omnia talia supposita erunt vnus Deus, & tamen inter se realiter distinguentur: quod sic est videre. Nam esse aliquorum suppositorum tripliciter plurificatur. Primo ex diuersitate naturæ, secundo ex distantia, quam habet esse ad naturam, tertio ex diuersitate eorum, quæ in suppositis habent esse. Primum sic patet, quia cum esse sit actus essentiæ, vel naturæ, secundum diuersas naturas oportet esse diuersa esse. Secundum sic ostenditur, quia si esse distat à natura, tunc natura non est suum esse, sed esse quod habet, est esse, quod acquirit in supposito. Si igitur sunt plura supposita, propter differentiam, vel distantiam, quam habet esse à natura in eis, necesse est esse in ipsis plurificari. Tertia via ad hoc ostendendum est ex his, quæ habent esse in ipsis suppositis. Nam si aliqua sunt in isto supposito, quæ sint alia numero ab his, quæ sūt in alio supposito, cum ea, quæ sunt in vno supposito dicātur vnū numero propter vnum esse suppositi: si erunt aliqua in

vno ſuppoſito, quæ differant numero ab his, quæ habent eſſe in alio, oportet in illis ſuppoſitis aliud, & aliud eſſe reperiri. Sed ſi eſſent aliqua plura ſuppoſita, in quibus eſſet vna natura, & eſſe non diſtaret à natura, nec diſtinguerētur per ea, quorum ratio acciperetur in eo, quod eſt eſſe in ſuppoſito; poſſet inter ea ſaluari talis diſtinctio non plurificato eſſe: & quia ſuppoſita Diuina, licet plura ſint, habent eandem naturam, quod non eſt inconueniens; cum hoc in ſuppoſitis humanis repe-riamus per ſe loquendo: Et non habent eſſe diſtans à natura propter eorum ſummam ſimplicitatem, nec diſtinguuntur per aliquid, quod ſit in vno, quod non ſit in alio, ſed ſolùm per ad aliquid; ad aliquid autem non habet diuerſificare ipſum eſſe per ſe loquendo, cum ratio eius ſolum in comparatione ad aliud accipiatur. Hinc concludit idem fundatiſſimus Doctor: & *quia non pluribus modis poteſt ſumi diuerſificatio eſſe; omnia ſuppoſita Diuina habebunt idem eſſe, reſeruata diſtinctione, cum tota diſtinctio inter ea ex relatione ſumatur, & non ex eſſe relationis, ſed ex quidditate, & ratione eius; cuius ratio ſiue quidditas non in eo, quod eſt eſſe, ſed ad aliud ſe habere ſumitur.* Hæc Ægidius.

Ex quibus probatur, quod multiplicatis in Deo ſuppoſitis, ſeu Perſonis, multiplicari nō debeant ſubſiſtentiæ: ſic, quia etiam ſi multiplicētur in Diuinis Perſonæ, non propterea multiplicatur eſſe, ſeu exiſtentia, vt patet ex modò dictis Ægidij, & nos in Theoremate præcedenti ſufficienter oſtendimus, ergo neque multiplicatur in Deo ſubſiſtentia, probatur conſequentia, quia ſubſiſtentia formaliter, vt adnotauimus ſupra, non eſt aliud quam exiſtentia ſubſtantiæ completæ, quæ exiſtit, & in Deo eſt idem ſubſiſtere quod eſſe; vnde D. P. Aug. 7. de Trinit. cap. 4. ait: *hoc eſt Deo eſſe, quod ſubſiſtere.* Simili modo loquitur D. Hieronymus in ep. 57. ad Damaſum, dicens: *vna eſt Dei, & ſola natura, quæ verè eſt, id enim, quod ſubſiſtit, non habet aliunde, ſed ſuum eſt;* vbi quod prius dixerat verè eſſe, poſtea vocat ſubſiſtere. Sunt eiuſdem pariter ſententiæ, & D. Dyoniſius cap. p. de Diuinis nominibus aſſerens. *Bonitatis ſubſiſtentiam, ipſo eſſe ſuo, eſſe omnium ſubſiſtentium cauſam;* & infra: *Diuinam bonitatem hoc ipſo, quod eſt ſubſiſtere.* Et D. Gregorius Niſſenus in enarratione vi-

tæ

tæ Moysis fol.6.vbi prius affirmat: *Deum esse, quod verè est, & quod natura sua est*. Et postea hoc declarans ait: *præter supremam essentiam nihil verè subsistere, quia per se, & per naturam suam nihil aliud subsistit*.

Neque locutiones adductæ ex primis authoritatibus sunt nobis contrariæ, quia non sumunt subsistētiam pro ipsa ratione existendi in se & per se, de qua est controuersia, sed pro hypostasi, quæ vox, vt docet expresse Basilius epist.43., & Damascenus lib.3.de fide cap.4. imposita est ad significandam personam pro vt constitutam per proprietatem, qua ab alia discernitur, & hoc modo includit in suo conceptu incommunicabilitatem.

Hinc quando Latinus Interpres pro hypostasi vertit subsistentiam, sumpsit vocem in hac eadē significatione; loco cuius interdum vocem ponit Personæ, interdum verò nomen retinet hypostasis, vt videre est in locis citatis, & in omnibus similibus. Quare si subsistentia sumatur concretiuè videlicet prout significat per modum concreti id, quod subsistit, nempè Personam, vltro concedimus tres dari in Deo subsistentias, hoc enim est de fide, quoad rem ipsam, quia nihil aliud est, quam dicere tres in Deo esse Personas; negamus tamen esse tres subsistentias in Deo, sumpta subsistentia abstractiuè, prout videlicet dicit rationem existendi per se.

Dices: Ægidius in p. sent. dist. 27. princip. p. q.2. respondens ad secundum argumentum, ait expressè, quod relationes in creaturis non sunt per se subsistentes, in Diuinis autem sunt, & ideo licet in creaturis dicantur habere minimum de esse, non oportet hoc verificari in Diuinis, ergo sunt illis assignādę propriȩ subsistentiȩ, per quas reddantur per se subsistētes.

Respondeo, quod relationes Diuinæ sunt vtique per se subsistentes; attamen quicquid est subsistentiæ habent à subsistentia cōmuni naturæ, ex proprijs verò solam incommunicabilitatem.

Instabis: hæc incommunicabilitas, quam Diuinæ relationes habent ex proprijs, non est mera negatio, sed aliquid positiuum, ex proprio conceptu distinctum ab alijs terminans naturā, & sic cū illa constituens Personam, sed hæc est propria ratio subsistentiæ, ergo quelibet Diuina relatio propriam habet subsistentiam.

Respondeo negādo minorem; concedimus enim, quod in communi-

municabilitas, quam dicit Diuina relatio, importet actualitatem positiuam relatiuam, negamus tamen, quod huiusmodi actualitas sit existẽtia, vt iam in citato Theoremate probauimus, & cõsequenter quod sit subsistentia relatiua. Quare ruit fundamentum Suaresij quo roborat rationes, quibus conatur ostendere tres dari relatiuas subsistentias; quia videlicet supponit id, quod nos negamus, nempè relationem addere in Deo propriam existentiam relatiuam.

Vt autem ad argumenta; quæ obijciuntur, & possunt obijci ab Aduersarijs respondeatur, aduerto, quod creaturæ ab eodem formali principio habent subsistere, & incommunicabiliter subsistere, non alia ratione, nisi quia forma existentiæ creatæ finita, & limitata est. Personæ verò Diuinæ aliundè habẽt subsistere, & aliundè incommunicabilitatem, nam subsistentiam habẽt ab essentia, & quia illa est infinita, & communicabilis, indigent relationibus, vt ab ipsis habeant incommunicabilitatem. Vnde fit vt in Diuinis, quia adest relationum oppositio, ratione cuius tres relationes sunt realiter distinctæ, multiplicentur tres incommunicabilitates, & consequenter tres Personalitates, & tres Personæ.

Hinc ad rationes nobis in contrarium obiectas Respondetur, & ad primam distinguo antecedens; tres Diuinæ Personæ sunt tres subsistẽtes, videlicet sunt tres incommunicabiliter subsistentes non tãtum adiectiuè, verum etiam substãtiuè concedo; sunt tres subsistentes vtcumque substãtiuè nego, & sic verum est, quod multiplicantur rationes, per quas Diuinæ Personæ constituuntur incommunicabiliter subsistentes; quia videlicet per relationes multiplicantur incommunicabilitates, atque adeo Personalitates; quo sensu dictæ sunt à concilijs tres subsistentiæ in abstracto. Ad secundam similiter respondeo, quod Diuina relatio, quæ est Personalis proprietas, supponit subsistens communicabiliter, & constituit incõmunicabiliter subsistens. Spiratio autem actiua supponit Patrem, & Filium incommunicabiliter subsistentes; vnde non est proprietas Personalis, nec currit paritas de ipsa, ac de alijs. Ad tertiam denique dico, quod Diuina Personalitas non importat rationem subsistendi absolutè, vel vtcunque, sed dicit rationem incommunicabiliter subsistendi, ita tamen vt sola incommunicabilitas

sit

ſit relationis, & ſubſiſtentia eſſentiæ.

Quod verò attinet ad Incarnationem, quæ dicitur à Patribus communiter facta ſecundum propriam ſubſiſtentiam Verbi, Reſpondeo non vrgere; quia ſumpta ſubſiſtentia prout eſt incommunicabilis incommunicabilitate propria Verbi, benè ſaluatur, quod ſicut eſt Perſonalitas propria eiuſdem, ita propria ſit ipſiuſmet incommunicabilis ſubſiſtentia, ita tamen vt quidquid ſubſiſtentiæ dicit habeat à ſubſiſtentia communi, & ex proprijs ſolã incommunicabilitatem. Neque ex hoc ſequitur, quod fuerint incarnati Pater, & Spiritus Sanctus, quia habent pariter illam ſubſiſtentiam communem; quandoquidem non fuit facta incarnatio ad ſubſiſtentiam prout communis eſt, ſed quatenus eſt in Filio incommunicabilis incommunicabilitate propria Perſonalitatis. Quod explicare libet aliquibus exemplis, vt facilius innoteſcat, quod licet Filius per ſubſiſtentiam abſolutam, quæ & in Patre, & in Spiritu Sancto reperitur, terminet naturam humanam, quia tamen per ſubſiſtentiam pro vt in ipſo eſt modo dicto, non vero quatenus eſt in Patre, & in Spiritu Sancto terminat, non propterea inferendum eſt, quod Pater, & Spiritus Sanctus immediatè terminent, atque ſint incarnati. Deitas enim formaliter deificat Filium, cum ipſa ſit forma, qua Filius in eſſe Dei formaliter conſtituitur, & nihilominus nõ valet ſic diſcurrere. Deitas eſt forma abſoluta, & conſequenter omnibus Perſonis communis, atqui Deitas eſt forma Deificans Filium, ergo Pater, & Spiritus Sanctus, quibus Deitas eſt cõmunis, formaliter Deificant Filium. Hic certè diſcurſus nullatenus ſubſiſtit, non alia ratione, niſi quia Deitas Deificat Filium, non quatenus eſt in Patre, & in Spiritu Sancto, ſed prout in ipſomet Filio reperitur. Sic nec valet in noſtro caſu; nam licet ſubſiſtentia, quæ facit humanitatem ſubſiſtere, ſit forma abſoluta, & conſequenter communis, attamen quia illum præſtat effectum, non prout in Patre, vel in Spiritu Sancto, ſed ſolum pro vt inuenitur in Filio; quare nec etiam eſt inferendum, quod Pater, & Spiritus Sanctus reddant formaliter ſubſiſtentẽ Chriſti Domini humanitatem. Similiter ſi idem numero calor eſſet in duobus ſubiectis, in ligno videlicet, & in aqua, & applicaretur manui lignum, & non aqua,

iam diceretur lignum calefacere manum, & non aqua, non alia de causa, nisi quia ille calor non calefaceret prout in aqua, sed prout in ligno, quod applicationem haberet manui, quam non haberet aqua. Insuper eadem substantia rationalis animæ est in manu, & in pede, per manum proicit lapidem, non inde tamen sequitur, quod proijciat, & per pedem, & hoc non ob aliam rationem, nisi quia anima illum motum nõ causat prout in pede, sed quatenus reperitur in manu. Nobis igitur modo simili phylosophandum est, & dicendum, quod licet eadem subsistentia absoluta, quæ est in Filio, sit etiã in Patre, & in Spiritu Sancto, non inde tamen debet inferri, quod si Filius dat formaliter humanitati subsistere, dent etiam Pater, & Spiritus Sanctus, quia subsistentia, quatenus in Filio, & non quatenus in Patre, & in Spiritu Sancto, habet conditionem, quæ requiritur ad illum effectum, videlicet proprietatem Filij, qua media applicatur humanitati. Ex quibus ad ea omnia, quæ obijciebantur in contrarium, habetur responsio manifesta.

THEOREMA XIV.

Beatifica visio, quæ supernaturaliter reperitur in Beatis, vt qualitas est, à solo Deo producitur.

NOn possumus hoc perspicuè, vti decet, resoluere, nisi prius quid sit, & quomodo in nobis fiat cognitionis actus, explicemus. In qua re varias obseruo Doctorum sententias; alij enim opinantur cognitionem sitam esse in actione de genere qualitatis, quam propterea dicũt nullum habere terminum à se ipsa productum. Sic D. Thomas opus. 47. cap. 7. pri. par. q. 18. ar. 1. & in p. dist. 8. ar. 4. Caietanus pri. par. q. 79. ar. 2. & q. 34. ar. 1. ad 2. Capreolus in p. dist. 35. q. 1. ar. 3. Ioannes à S. Thoma q. 11. de anima, ar. p. Volunt alij per actionẽ intellectus produci terminum videlicet qualitatem aliquam, quę sit formalis imago, ac repræsentatio obiecti, cognitionem vero non in qualitate, sed in sola actione constituunt. Ita Conimbricenses 3. de anima ca. 8. q. 3. ar. 3. & 4. Molina prima secundæ q. 12. ar. 4. disp. p., & alij quãplures. Non-

nulli

nulli denique arbitrantur in sola qualitate producta, præcisa actione, cognitionis essentiam consistere. Ita Durandus in 4. dist. 49. q. 2. Soncinas 9. met. quæst. 21., & multi alij. Quæ opiniones, licet in explicanda cognitionis, seu intellectionis formalitate sint inter se discrepantes, in hoc tamen concordant asserentes per intellectum verè produci in se ipso actum, vt qualitas est, intellectionis.

Cæterum illis est contraria nostri Ægidij sententia, qui sæpissimè axiomate illo (quod probat, & explicat in quolib. 5. q. 15.) videlicet idem secundum idem non posse agere in se ipsum, manifestè ostendit actum, vt qualitas est, in intellectu, vel immediatè ab obiecto, vel ab impræssa specie ipsius vicem gerente produci. Cum enim quidquid agit, agat secundum quod est in actu, & quidquid patitur, patiatur, vt est in potentia, si intellectus in se ipso causaret actum, vt qualitas est, intellectionis, iam idem respectu eiusdem ageret, quia produceret actum, & pateretur, quia eundem actum in se ipso reciperet; vnde nulla variata ratione esset actus, & simul esset potētia. Quæ duo, vtpotè omnimodè opposita, nequeunt eidem secundum idem competere. Alias ista contradictoria: idem secundum idem esse actum, & non esse actum; esse potentiam, & non esse potentiam, possent verificari: ergo, &c.

Insurges pro Aduersarijs: nulla videtur implicantia, quod idem agat in se ipsum hoc pacto, quatenus videlicet agens sit virtualiter tale, quatenus verò patitur, fiat formaliter tale, quia tunc idem secundum tamen diuersam rationem esset agens, & patiens, esset in actu, & in potentia, quod nullatenus implicat. Hoc autem euenire certum est in productione qualitatis actus per intellectum, quia eadem potentia intellectiua, prout est virtualiter ipsa qualitas actus, seu virtus ipsius productiua, producit, quatenus tamen eandem qualitatem actus in se ipsa recipit, fit formaliter talis, & patitur.

Respondeo Aduersarios hac solutione non effugere difficultatem; illud enim principium, idem secundum idem non potest agere in se ipsum, cum actus, & potentia respectu eiusdem simul esse non valeat, aliud principium, in quo fundatur, supponit, videlicet agens, & patiens quatenus talia realiter debere esse distincta ratione realis respectus, qui inter

cau-

causam, & effectum, actum, & potentiam, vel actiuum, & receptiuum debet necessariò intercedere. Quod adeo verum est, vt etiam in ipso Deo, nisi supponeretur realis distinctio, vera generatio actiua, & passiua esse non posset; imò quia identitas in natura, & actus, & potentiæ indistinctio reperitur, nullatenus est conceptibilis vera causalitas. Quare licet difficultatem effugiant in eo, quod dicunt Contrarij, posse idem vt virtualiter tale facere se ipsum formaliter tale, vbi non vera inuenitur actiuitas, sed tantum simplex emanatio, sicut in essentijs respctu proprietatum contingit; attamen vbi agens est verè actiuum, & patiens verè receptiuum, repugnat dicere idem esse omninò actiuum, & receptiuum, quia in eodem secũdum idem distinctionem saluare prorsus est impossibile; cum enim distinctum secundum quod huiusmodi opponatur ei, quod est idem; quomodo poterit saluari distinctio in eodem secundum idem?

Insurges denuò: dum qualitatē actus intellectus in se ipso producit, adest distinctio, distinctus videlicet effectus à causa, nam vt intellectus, est causa, & vt informatus ab actu, scilicet prout stat sub actu, est effectus.

Respondeo hoc esse quod quęrimus, an videlicet totum hoc intellectus sub actu possit esse effectus eiusdem potentię intellectus? Et nos negatiuam partem absolutè defendimus; quia implicat effectus, vbi nõ reperitur vera causalitas, & implicat causalitas, vbi inter actiuum, & receptiuum, sicut in casu nostro contingit, summa adest identitas; ergo non per intellectum producitur actus cognitionis, vt qualitas est, in se ipso, ergo vel ab obiecto, vel à specie produci dicendum est.

Quia verò in Patria, vt cum communiori Theologorum sententia docet Ægidius, nulla datur, imo nec est dabilis Dei species, idcircò asserimus actum visionis, seù cognitionis beatificæ, vt qualitas est, à solo Deo in Beatis produci. Eiusdem sunt opinionis, licet diuersis innitantur principijs à nostris, Okamus in primo dist. p. q. 2., & in 4. q. 13. ar. 5. dub. 3. Gabriel in 3. dist. 31. ar. 3. Riccardus in 4. dist. 49. ar. 3. q. p. & 4. Maior in 3. dist. 17. q. 2. Marsilius in 3. q. 10. ar. 2. & alij permulti. Hec assertio sufficienter probata remanet ex supra posito fundamento; si enim visio beata vt qualitas est, non ab intellectu, nec à

specie

ſpecie ſit, ergo manifeſtè ſequitur à Deo ſolo, qui eſt eius obiectum produci.

Multa obijciunt Aduerſarij dicentes noſtram ſententiam graui notari cenſura. Primo quia Vienenſe Concilium, vt habetur in Clem. ad noſtrum de Hęreticis. terminauit Beatos vt Deum videant gloriæ lumine indigere, atqui huiuſmodi indigentia non eſt niſi vt lumen eleuet, & roboret intellectum ad viſionem beatificam producendam, ergo ab intellectu roborato per lumen cognitio illa beatifica, vt qualitas eſt, producitur; probatur minor, dicere enim, quod ſit indigētia luminis in Beatis vt viſionem merè recipiant, videtur improbabile, quādoquidem habitus non ad recipiendum, ſed ad agendum ſunt neceſſarij, vt in omnibus alijs habitibus, & naturalibus, & ſupernaturalibus conſtat. Deinde ſic argumentantur ad hoc vt aliquis actus verè dicatur vitalis, non ſufficit vt in principio vitali qualitas aliqua ſit recepta, ſed vt ab eodem etiam ſit producta requiritur; ergo vel beatifica viſio non erit vitalis, vel ſi vitalis, neceſsè eſt, vt producatur immanenter ab eo in quo recipitur.

Confirmatur quia beatifica viſio eſt exercitium actuale, & attenſio quædam potentiæ intellectus circa Diuinum obiectū; ſed exercitium, & attentio exigunt actionem, & conatum potentiæ, alioquin mortuo planè modo ſe haberent, ergo viſio Beata per actionem, & conatum intellectus creati producitur.

Neque dicatur, actum cognitionis in Beatis, produci à Deo vt qualitas eſt, non verò vt attentio, vt actio, ſeu vt viſio eſt, qua enim ratione inſurgit Vaſqueſius, ſaluare quis poterit, quod à Deo producatur actus vt qualitas, & nō vt cognitio, quodque actus ſuum formalem effectum tribuat intellectui vt qualitas, & non vt cognitio, ſi idem actus eſt æquè formaliter cognitio, & qualitas? Hoc, inquit, videtur inintelligibile.

Vt autem intelligatur indeque omnia, quæ obijciuntur ab Aduerſaſijs argumenta, quam nllius in columnæ ſcholam ſint roboris, innoteſcat.

Aduerto cognitionis actum nō eſſe iuxta noſtri Doctoris principia æquè formaliter, & qualitatē, & actionem ſiuè tendentiam adeò vt ex eo ſimpliciter quod qualitas eſt, reddat intellectum formaliter cognoſcentem. Nos enim docet Ægidius actionem, & paſſionem

neque

neque dicere simpliciter absolutum, alias diuersum à qualitate prędicamentum non cōstituerent; neque relationem simpliciter exprimere, alioquin à relationis prędicamento nullatenus differrent; bene tamen mixtum quid ex absoluto, & respectiuo, seu rem sub ordine importare. Hinc fit quod calor v.g. non est æquè formaliter calor, & actio, siuè passio; est etenim calor secundum se absolutè consideratus vt forma, & qualitas; est actio, & passio per respectum, actio, quatenus videlicet est media dispositio, qua calidum calefacit, passio verò quatenus est media dispositio, qua passum calorē recipiens patitur. Idcirco si daretur calor absque omni actionis, & passionis respectu, diceretur vtique, & esset tunc ex se calor, at non actio, neque passio, & quantūuis inueniretur in subiecto reddens illud formaliter calidum, nō propterea ibi esset agens, neque patiens. Pari modo de qualitate cognitionis est discurrendum; est namque qualitas actus cognitionis, quatenus actuat, & dat vltimum complementum intellectiuę potentiæ, quo possit tendere in obiectum, & consequenter per ordinem ad istud dicitur specificari, est similiter idem actus actio denominans intellectum formaliter cognoscentem, quatenus per illum veluti per dispositionem mediam tendit intellectus, & negotiatur circa obiectum. Actus igitur ille, qui secundum se est simpliciter qualitas, hoc ipso, quod vniatur cum actionis, & passionis respectu, fit formaliter actio, & passio; atque adeo secundum diuersas considerationes diuersimode nominatur.

Aduerto secundo eundem cognitionis actum, etiam vt actio dicitur, & passio, posse duplicem comparationem habere, videlicet, vel ad obiectum tanquam ad actiuum principium, vel ad intellectum similiter tanquam ad agens; prima comparatio fit, quatenus ab obiecto huiusmodi actus, vt qualitas est, in potentia intellectus, velut in subiecto, producitur; indeque habet hæc qualitas, sic per ordinem ad obiectum considerata, vt sit formaliter actio, atque denominet obiectum ipsum formaliter agens; considerata verò per ordinem ad intellectū, in quo recipitur, formaliter passio sit, eundem denominans formaliter passum. Altera comparatio est ad intellectum, veluti ad actiuum principium, quatenus eidem seruit tāquam dispositio media, qua

in obie-

in obiectum tendit, & iuxta hanc rationem est actio immanens, & intellectum formaliter constituit intelligentem; Prout verò consideratur extrinsecè terminari ad obiectum, dicitur formaliter passio denominans idem obiectum extrinsecè passum, videlicet cognitum. Nec mirum videri debet, quod per actionem transeuntem productiuam denominetur extrinsecè agens, & receptiuum intrinsecè passum, ècontra verò per immanentem actionem, per actum videlicet, vt est media dispositio, per quam formaliter tendit intellectus nominandus sit intrinsecè agens; & obiectum per eundem actum, secundum quod formaliter passio est, dicendum sit extrinsecè passum; in hoc etenim transeuntis, & immanentis actionis differentia consistit.

Hinc intellectu apparet facillimum, quod tam difficile videbatur Vasquesio, qui propriæ scholæ principia sequens, multa aliter explicat, quam explicet noster Ægidius; ideoque ex diuersitate tum explicationum, tum principiorum prouenit, vt, quæ illi sic ardua, & obscura arbitratur, nobis sint clara, & minimè difficilia. Nobis igitur liquidò cõstat, quod idem intellectionis actus iuxta cõparationes diuersas est formaliter qualitas, & non est formaliter actio, est formaliter actio obiecti per ordinem ad ipsum tamquam ad principium, à quo producitur; & non est talis per ordinem ad idemmet obiectum tamquam ad intellectionis terminum, sed sic considerata est formaliter passio; est etiam formaliter passio si spectetur per ordinem ad intellectum velut ad subiectum in quo recipitur; & est formaliter actio si consideretur per ordinem ad eũdem intellectum, quatenus per ipsam tendit actiuè in obiectum.

Apparet etiã difficultatum, quæ sunt in contrarium oppositæ, vel possunt opponi, resolutio manifesta. Si enim distinguatur beatifica visio, vt qualitas, & vt actio, iuxta comparationes prædictas, quæmadmodum quælibet alia creata cognitio distinguenda est, iam nostra sententia nullatenus Viennensis Concilij decreto videbitur contraria. Considerata etenim visio beata, vt qualitas, & vt actio per ordinẽ ad obiectũ, à quo producitur, nulla secũdum hanc rationem indiget creati intellectus propria actiuitate, cum iste secundum hanc comparationem se habeat purè passiuè tam nobilem qualitatem recipiens in

se ipso. Vt autem cõsideratur visio beata, vt est actio per ordinem ad intellectum, quatenus ipse per illam qualitatem actuatus in Diuinum tendit obiectum, requirit vtique supernaturalem actiuitatem Beati, atque adeo, quod eiusdem intellectus per aliquod supernaturale principium, quod lumen gloriæ dicitur, eleuetur. Ex quo patet similiter ad alias obiectiones responsio, quia videlicet beatifica visio, vt actio per ordinem ad intellectum, est vitalis, est actuale exercitium, & attentio potentiæ, neque est sine conatu, & actiuitate videntis.

THEOREMA XV.

Quot sunt Angeli, tot sunt species Angelorum.

VArias in hoc inuenio Doctorum sententias; alij enim opinantur Angelos omnes esse eiusdem naturæ specificæ; alij secundum tres Hierarchias, quæ reperiuntur in Angelis, tres species Angelorum assignant; alij secundum ordines Angelorum, ipsorum species numerãt; alij denique, quibus Doctor noster subscribit in 2. sent. dist. 3. par. p. quæst. 2. art. 3. tot esse species Angelorum affirmant, quot Angeli reperiuntur. Placet quidem in hoc præ cæteris nostri Ægidij sentẽtia, vnde quæstionem resoluimus sustinendo de facto in Angelis numerum specierum numero Angelorum æquari.

Probatur id primo, quia cum Angeli sint formæ per se existentes, omnis diuersitas, quæ inter vnum, & alium potest esse, vel est ex diuersitate formarum, vel ex diuersitate sequẽtium formas; sed siue ponantur Angeli diuersi ex formis, siue ex sequentibus formas, semper infertur, quod specificè differant, ergo & quod quilibet Angelus speciem de facto constituat, maior est euidens, minor probatur, quia si dicantur Angeli differre per formas, statim sequitur differre specie; idẽ est enim differre forma, & differre specie, cum idem sit forma, & species. Si verò dicantur differre per consequentia formas, idem pariter sequitur, quia non potest dari differentia in seqũetibus formas, quin detur differentia in ipsis formis; si enim

si enim vnus habet nobilius esse, quam alius, vel nobilius intelligere, vel nobilius quodcumq; aliud, quod sit in eo, hoc ideo est, quia habet nobiliorem essentiam, & nobiliorem formam. Semper ergo infertur, quod Angeli inter se differant specie, & consequenter, quod quilibet suam cōstituat speciem.

Probatur secundo, quia videtur multò cōgruentius in tam nobili genere, sicuti est genus substātiarum separatarum ponere solum ordinem essentialem, & per se, cuiusmodi est ordo inter differentias secundum speciem, quam ponere ibi ordinem per accidens, qualis est ordo inter indiuidua eiusdem speciei. Præterea id maximè consonat perfectioni Angelorū; nam in corporalibus sunt aliqua ita perfecta, quod nihil deficit eis de eo, quod pertinet, vel pertinere potest ad speciem, propter quod non est nisi vnum tale in vna specie, vt patet in Sole, qui solus est in specie solis, multò magis ergo hanc perfectionem debemus ponere in Angelis, qui sunt Sole longè nobiliores.

Probatur tertio ex improbatione aliarum sententiarum, nam primò omnes Angeli non sunt eiusdem naturæ specificæ, vt communiter docent scholastici dicentes etiam in ipsis Dæmonibus esse alios alijs præstantiores, & potentiores; & colligi potest ex sanctis Patribus, nam Diuus Dyonisius cap. 5. de cælesti Hierarchia ait: *Enuntiant Sanctorum voluminum traditiones, superiores substantias esse graduum inter se celsitudine differentes*. Et Diuus Gregorius Nazianzenus oratione 34. quæst. 2. de Theologia de Sanctis Angelis ait: *Esse puras naturas, perpetuos Choros, circa illam principem causam agitantès, purissimo splendore illinc perfusas, aut pro naturæ ordinis cuiusq; proportione alias alio modo collustratas*. Idemq; alij vidētur innuere. Secūdo nec potest dici, quod secundum Hierarchias tantum distinguantur species Angelorum, nam secundum Diuum Dyonisium etiam quælibet Hierarchia in tres ordines distribuitur, in primum, medium, & vltimum. Ergo oportet secundum D. Dyonisium plures species Angelorum ponere, quam sint Hierarchiæ. Et si dicatur, quod illi tres ordines in eadem Hierarchia specificè conueniunt in natura, & differunt in officio. Debet assignari ratio cur Angeli primæ, secundæ, & tertiæ Hierarchiæ non conueniant eodem modo specificè in

cè in natura, & differant in officio. Tertio denique dici non potest, quod in Angelis tot sint species, quot sunt ordines Angelorum, nã secundum eundem D. Dyonisium quilibet ordo specialiter per singulas dispositiones est Diuinis harmonijs discretus, ad quod adducit illud Isaiæ 6. *Duo Seraphim clamabant alter ad alterum*, dicens quod alterum ad alterum clamare, in hoc declaratur, quoniam Theorias Sanctas ipsi primi secundis tradant; vnde alter Seraphim clamabat ad alterum, quia petebat ab eo doceri. Hinc secundum D. Dyonisium etiam in quolibet ordine sunt Angeli superiores, & inferiores; ergo & in quolibet ordine datur specifica differentia. Neq; dicas quod differunt in gratuitis, conueniunt verò specificè in naturalibus; nam idem ego dicam de ordinibus, & postea de Hierarchijs, & deniq; contra te inferam nullam dari in Angelis specificam differentiam. In re igitur tam incerta, & cuius certam coniecturam nullam habemus, satius est secundum positas congruentias, & rationẽ naturaliter philosophari, & dicere Angelorum species numero Angelorum æquari.

Obijcies primo ad probandum omnes Angelos esse eiusdem naturæ specificæ, multas authoritates Sanctorum Patrum, qui videntur loqui de Angelis, sicut de hominibus, nam D. Basilius lib. 3. contra Eunomium in principio ait: *Angeli omnes sicut appellationis vnius, ita eiusdem sunt naturæ inter se.* D. Athanasius in quæstione ad Antioch. quæst. 3. dicit, quod *Dæmon ab Angelo essentia non differt, sed voluntate.* Et q. 4. *Angelorum*, inquit, *Archangelorum*, &c. *vna est essentia, sicut vna est essentia hominum.* D. Damasc. lib. de decret. & placit. cap. 7. ait: *incorpoream essentiam appello animam, Angelum, Dæmonem, vnumquodque enim istorum species est infima:* D. Anselmus lib. 2. cur Deus homo cap. 21. dicit: *Angelos esse eiusdem naturæ, licet non sint eiusdem generis, sicut homines, nec enim sunt omnes Angeli de vno Angelo, sicut omnes homines de vno homine.* Eodem modo de Angelis loquuti sunt multi alij, vt D. Gregorius Nissenus, Nazianzenus, & alij.

Respondeo primo, quod quamuis aliqui ex Patribus inclinare videantur ad affirmandum omnes Angelos ad eamdem speciem, sicut homines, pertinere, in hac materia non est magni momenti eorum authoritas, quia de re tam incerta, quæ ad aliquod fidei dogma

ma non pertinet, loqui potuerunt modo nostro captui accommodatiore; qualis est, vt de Angelis, sicut de hominibus secundum naturam discurramus.

Respondeo 2. Sanctos Patres non considerasse naturam Angelicam secũdum proprias differentias vnius Angeli ab alio; sed solum considerasse in ipsis gradum intellectualis naturæ, & à materia omnino abstractæ; loquutos autem fuisse de Angelis secundum gradum naturæ intellectualis tanquam de vna specie instar humanæ, quia sicut id, in quo homines conueniunt, est in eis perfectissimum, ita Angeli in eo maximè conueniunt, quod in eis ad perfectionem simpliciter pertinet, vt est gradus intellectualis naturę à materia omnino abstractæ; & hoc præsertim quia de substantia Angelorum id solum nouimus; & hęc quidem solutio dari potest authoritatibus D. Basilij, D. Athanasij, & D. Anselmi. Ad authoritatem verò D. Damasceni dici potest, quod non loquitur de tota natura Angelica, sed de aliqua particulari natura, quæ potest dici species infima, vt patet consideranti; nam ibi, & Dęmonem vocat speciem infimam contradistinctam à specie Angeli.

Obijcies 2. ad idem probandum; Angeli inter cætera entia sunt maximè Deo propinqui, ergo magis inter cætera entia debet participare vnitatem; patet consequentia, quia Deus summè vnus est, & vnitas pertinet ad perfectionem; sed maior est vnitas inter ea, quæ differunt solo numero, quam inter ea, quæ differunt specie; ergo cum natura Angelica ad vnitatem Dei æqualem, videlicet numericam cum pluralitate personarum peruenire nõ potuerit, dicendum est, quod saltem peruenerit ad vnitatem specificam cum pluritate indiuiduorum, quia hæc post numericam maior est.

Respondeo primo, quod Angeli inter cætera entia sunt maximè Deo propinqui, non tanquam vna natura secũdum speciem, sed tanquam vna natura secundum genus; vnde sicut Deo omnes simul sumpti appropinquant, ita participant vnitatem; quare, cum appropinquent sicut vna natura secundum genus, non possunt habere vnitatem secũdum speciem; maxima autem propinquitas ad Deum Angelis tanquam vni naturæ specificæ non competit, nisi ratione supremi Angeli; vnde colligi nequit, quod omnes Angeli habeant vnitatem specificam

cum

cum pluralitate indiuiduorum.

Respondeo 2., quod specifica vnitas cum pluralitate indiuiduorum non dicit perfectionem, nam istam reperimus in entibus imperfectissimis, in entibus verò perfectioribus, vt supra innuimus, inuenimus vnitaté specificam cum numerica iunctã, vt in Sole; quare multò congruẽtius iudicamus ponere in Angelis vnitatem genericam cum pluralitate specierum, quam specificam cum pluralitate indiuiduorum, quia illa maiorem arguit perfectionem quam ista.

Obijcies 3. in natura Angelica est impossibilis multiplicatio specierum, ergo vnica tantum datur species, probatur antecedens, quia non est imaginabile per quid differant illæ species, cum quælibet eo ipso, quod spiritualis est, sit intellectiua, & à materia omnino abstracta. Confirmatur quia substantia spiritualis est distincta in duos gradus, rationalem scilicet, & intellectualem, sed rationalis non potest multiplicari secundum speciem, ergo neque intellectualis hanc multiplicationem admittere poterit.

Respondeo negando antecedens, ad probationem dico, quod cum quilibet Angelus finito modo participet gradum intellectualem, non excludit aliam substantiam superiorem, quæ perfectiori modo gradũ intellectualem participet, secundum quod differentia inter species Angelorum potest inueniri. Ad confirmationem cum Ægidio nego paritatem de Angelis, siuè de natura intellectuali, & de animabus, siuè de natura rationali, quia animæ nostræ tenent infimum gradum in genere substantiarũ spiritualium, & propter hoc tenent eundem gradum; nam quod dicitur per superabundantiam vni soli conuenit, sed Angeli non tenent infimum gradum, nec consequenter eumdem gradum; quare non sequitur quod in Angelis non possint species multiplicari, sicut non possunt in animabus.

Obijcies 4. ad probandũ quod in Angelis sub vna specie dentur plura indiuidua, quia si in illis non reperirentur plura indiuidua eiusdem speciei non esset in ipsis amicitia, & societas amabilis, sicuti debet esse, quia inter ea, quæ differunt specie, talis societas non est, vt patet in homine, qui societatem amabilem in solis indiuiduis suæ speciei inuenit.

Respondeo negando sequelam, ad probationem dico, quod in

animantibus diuersarum specierum non datur amabilis societas, quia non participant rationem intelligendi, carent libertate, & habent magnam distinctionem humorum, & complexionum, alia alijs delectantur, & vnumquodque in suum obiectum mouetur; hæ autem imperfectiones non reperiuntur in Angelis, quia sunt intellectuales, & cognitione veritatis delectantur; vnde quantumcumque sint diuersarum specierum, ex quo tamen possunt sibi mutuò suos reuelare conceptus, est inter eos societas, & magna iucunditas. Ad id vero, quod additur de homine, dico, quod nō inuenit societatem amabilem in alijs animantibus, quia ista non participant rationem intelligēdi, & capacia non sunt amicitiæ; At si homo haberet socium Angelum, & posset ipsum essentialiter intueri, & sibi inuicem suos reuelare conceptus, multum gauderet de eius societate, & fortè magis, quam de societate alterius hominis. Addi etiam potest, quod in vno homine secūdum ea, quæ videmus in hoc naturę cursu, non potest esse perfecta operatio, ideo gaudet de consortio eiusdem speciei, quo indiget ad suā perfectam operationem; propter hoc enim dixit Dominus: *non est bonum hominem esse solum*. At in Angelis non datur hæc operatio imperfecta, quæ indigeat consortio eiusdem speciei; nam multo magis Angelorum operationes perficiuntur per consortium alterius speciei; superior enim Angelus inferiorem potest purgare, illuminare, & perficere; vnde magis debēt Angeli gaudere de consortio diuersarū specierum, quam eiusdem.

Obijcies 5. multi Angeli deputantur ad idem ministerium custodiendi homines; ergo illi saltem ad eandem speciem pertinebunt; probatur consequentia, quia qui in ministerio conueniunt, debent etiam cōuenire in natura, ne ignobilior in officio nobiliori æquetur.

Respondeo negādo consequentiam, ad probationem dico, quod illi, qui conueniunt in ministerio, debent conuenire omnino in natura, quando ministerium illud est quasi proprietas fluens à natura, secus autem quando ministerium est ad beneplacitum alterius; quare cum in Angelis ministerium custodiendi homines sit ad beneplacitum Dei, non potest inferri, quod omnes, qui deputantur ad hoc ministerium sint eiusdem speciei.

ciei. Nec est absurdũ, quod ignobilior in natura nobiliori æquetur in officio, quia omnes sunt administratorij spiritus; vt ait D. Paulus.

Obijcies 6. in corporalibus datur pluralitas secundum speciem, & secundum numerum, ergo multò magis debet dari in spiritualibus, probatur consequentia, quia in rebus nobilioribus, quales sunt substantiæ spirituales, Diuina bonitas se magis diffundit, quam in ignobilioribus, quales sunt substantiæ corporales; maior autem diffusio Diuinæ Bonitatis est, vbi reperitur pluralitas secũdum speciem, & secundum numerum.

Respondeo negando cõsequentiam, ad probationem dico, quod Diuina Bonitas est quidem magis diffusa in spiritualibus, quam in corporalibus, sed hæc diffusio attendenda est in ordine essentiali, & per se, & quia in pluralitate specierum talis ordo essentialiter, & potissimè relucet; propterea in spiritualibus solum pluralitas secundum speciem reperitur.

Obijcies 7. cum Suarez; ad ornatum aulæ Principis pertinet, vt in omni ordine, seu gradu personarum sit aliqua multitudo cum æqualitate, vt cum maiori proportione possint eisdem ministerijs inseruire; ergo dicendum est Deum propter ornatum aulæ suæ multiplicasse Angelos, vel sub omnibus, vel sub aliquibus speciebus.

Respondeo antecedens esse verum in aula hominum, non verò in aula Dei; nam magis ornatur aula Dei per tot ministros inæquales, quam per multos æquales; aula verò hominum per ministros æquales ornatur propter imperfectas vires vniuscuiusque; quia totum suum ministerium non potest vnus tantum perficere, vnde quod deest vnicuique in viribus, suppletur per consortium similis.

Obijcies 8. cum eodem: inter Beatos inueniuntur aliqui omnino æquales in gratia, & in visione Beata, vt de pueris decedentibus cum solo Baptismo, & de Sanctis Innocentibus videtur certum, ergo dantur substãtiæ separatæ omnino æquales in essentia specifica; probatur consequentia, quia isti homines beati successerunt in locum Angelorum, ergo si sunt in loco æquali necesse est Angelos pariter in gratia, vel fuisse, vel futuros fuisse æquales, si stetissent; sed Angelis data est gratia secundum proportionem naturæ, ergo æquales necessariò fuerunt Angeli in natura.

Respondeo negãdo cõsequentiam

tiam, ad probationem dico, quod homines dicuntur succedere in locum Angelorum, & ipsorum reparare ruinas, non quia homines tantam gratiam, aut gloriam præcisè consequantur, quantam habuissent Angeli, qui ceciderant, quia si hoc esset, Beata Virgo non esset longè superior omnibus Angelis; sed quia absolutè succedunt homines in sedes Angelorũ, vnusquisque secuudum suam gratiam, & gloriam, vndè bene possunt duo homines, vel plures in sedibus Angelorum inęqualibus, cum æquali gloria reperiri; quare in forma, admisso antecedenti, negatur consequentia.

Obijcies 9. D. P. Augustinus in Enchyridion cap. 28. assignans causam quare homo sit reparatus, & non Angelus, dicit hoc ideo fuisse, quia tota natura humana cecidit, non autem tota natura Angelica; sed si quilibet Angelus vnam speciem constitueret, multæ totæ naturæ Angelicæ cecidissent, ergo debuisset Deus Angelos reparare, sicut homines reparauit.

Respondeo primo quod nõ est tota causa, quare homo fuit reparatus, & non Angelus, quia scilicet perierat tota species, sed multæ aliæ causæ assignantur; nam secundum D. Damascenum lib. 2. cap. 3. quod est hominibus mors, hoc est Angelis casus; nam sicut homines possunt solum mereri, & pęnitentiam agere ante mortem, non post, ita Angeli possunt mereri, vel demereri ante casum non post.

Respondeo 2. cum nostro Doctore, quod verba D. P. Augustini non sunt referenda ad totalitatem respectu eiusdem naturæ; sed ad totalitatem respectu eiusdem glorię; cum enim ad eamdẽ gloriã ordinentur homines, qui sunt omnes eiusdem speciei, & Angeli, qui sunt diuersarũ specierum; tota natura humana contradistinguitur à tota natura Angelica per comparationem ad gloriam; & sic est verum, quod tota natura humana à gloria ceciderat; non autem tota natura Angelica, & ideo ruina hominum reparabilis fuit, secus ruina Angelorum. Ex hoc autem nihil potest inferri contra nos, vt consideranti patebit.

THEOREMA XVI.

Inter formas Angelicas, & animam humanam nedum differentia specifica, verum etiam generica ostenditur.

ORigenes in lib. quem fecit de principijs, docuit spirituales substantias à Deo factas, esse pro diuersitate peccatorum vsque ad terminos, ad diuersa corpora quasi ad vincula demersas; ita refert D. P. Augustinus 11. de Ciuit. Dei cap. 22., vnde per Origenem, quod aliquæ spirituales substantiæ sint vnitæ corporibus, & aliquæ his corporibus, aliquæ illis, ex diuersitate peccatorum prouenit. Quare cum rectè agere, & peccare non diuersificet speciem, ex præfato dicendi modo infertur, quod Angeli sint eiusdẽ speciei cum substantia spirituali, quæ est anima nostra, & quæ ob sola peccata corpori est mãcipata.

Hic tamen est manifestus error contra ipsam philosophiam, nam anima rationalis est forma informans talis corporis corruptibilis, Angelus autem est substãtia completa per se subsistens. Nobis ergo non est descendendum in stabilienda specifica differentia inter Angelum, & animam rationalem: sed solum explicare oportet, quãta sit ista differentia, & vnde sit desumenda. Quod vt præstemus.

Obseruandum cum Ægidio in 2. sent. dist. 3. par. p. q. 2. art. 5. quod cum formæ sint sicut numeri, eo modo oportet quærere differentiam inter formas, sicut ipsam inter numeros inuenimus. Omnis autem differentia inter numeros (de specifica loquimur) desumitur, vel ab inæquali distantia ab vnitate, vel ab inequali multitudine vnitatum, quas continent, vt de se patet, eodem ergo modo dicendum, quod omnis differẽtia inter formas desumi debet vel ab inæquali distantia ab actu puro, vel ab inæqualitate potentialitatis, & actualitatis, quas in sua essentia includunt; nulla etenim forma à potentialitate est libera præter primam, & vnaquæque formam primam participat. Igitur differentia inter Angelum, & animam rationalem tanquam ex prima radice à maiori, vel minori distantia ab actu puro, vel a maiori, vel minori potentialitate, & actualitate desumi debet; quia tamen differentiæ substantiales non sunt nobis omnino notæ, non inficior,

quin

quin velut à posteriori, & ab extrinseco specificam differentiam inter Angelum, & animam humanam possimus aliunde desumere; videmus enim, quod anima est vnibilis corpori, intelligit discurrendo, perficitur ab inferioribus, est maximè vertibilis ad exprimẽdos suos cõceptus, indiget corpore, habet virtutes organicas, & non potest statim vti libero arbitrio, quæ imperfectiones non reperiuntur in Angelis; vnde ex istis possumus desumere differentiam inter ipsos, & animam, sed vt dixi solum ab extrinseco, & à posteriori; nam reuera omnes istæ dissentiæ sunt accidentales, & à substantiali, quæ dicit tantam potentialitatem, & actualitatem, tantamque distantiam à primo ente, ducunt originem; per hoc enim est anima vnibilis corpori, & non Angelus, quia infima in spiritibus coniunguntur corporibus; & propter sui vnionem cum corpore suam perfectionem acquirit per corpus, ad exprimendum suum conceptum indiget corpore, habet virtutes organicas, nec statim potest vti libero arbitrio. Insuper, quia minus, quam Angelus, habet de actualitate, minus de lumine intellectuali participat, & sic intelligit discurrendo, & quia non ita clarè cognoscit cognoscenda, est vertibilis magis quam Angelus.

Hinc colligi potest nedum vnde sit desumenda differentia inter animam, & Angelum, sed etiam quanta inter ipsos differẽtia intercedat, nam quantũ licet ex differentijs accidentalibus argumentari, ab Angelo ad animam humanam mutatur notabiliter gradus, & quidem non solum sufficienter ad specificam differentiam, verum etiam ad genericam; vt expresè docet Ægidius in 2. sent. vbi sup.

Probatur, nam quando in formis tanta est diuersitas, quod vna, vel est perfectio materiæ, & non alia, vel dependet secundum esse à materia, & non alia, vel vna educitur de potentia materiæ, & non alia, vel denique vna complet totum appetitum materiæ, & non alia, semper tales differentiæ arguunt differentiam in genere saltim propinquo; quod sic ostenditur, nam etiam de corporibus celestibus si solus existeret Sol, adhuc iste differret genere ab Angelo, ab anima, & à rebus materialibus, non ob aliam rationem, nisi quia haberet materiam partem sui compositi, quod Angelo non conuenit; secundum esse dependet à corpore, quod animæ rationali

non competit, & compleret totum appetitum suæ materiæ, quod istis materialibus non potest competere; signum est ergo, quod quando inter formas aliqua ex præfatis differentijs reperitur, genericam, nedum specificam differētiam inter ipsas arguere possumus. Cum ergo ab Angelo ad animam rationalē ita notabiliter mutari gradum inueniamus, quod anima est perfectio materiæ, & non Angelus, manifestè concludere possumus, quod genere, nedum specie differant.

Obijcitur primo, si Angelus, & anima differrent specie, vel genere, mediaret Angelus inter Deum, & animam, sed hoc esse non potest, quia ex sententia Sanctorum Patrum nihil est mediū inter animam, & Deum, & vt habetur in libro de bona fortuna, nihil est ratione melius, nisi Deus; ergo non differt Angelus specie ab anima humana.

Respondeo distinguēdo sequelam; mediaret Angelus inter Deū, & animam, quantum ad iustificationem per gratiam, nego sequelam, secundum dignitatem, & nobilitatem naturæ, concedo sequelam; quando autem Sancti Patres dicunt, nihil esse medium inter animam, & Deum, loquuntur quātum ad iustificationē per gratiam, in quo sensu illud est verum, nam Deus immediatè infundit gratiam cuilibet animæ sanctæ, nō autem loquuntur quantum ad nobilitatem naturæ, quia quantū ad istam, cū Angeli sint hominibus superiores, mediant inter Deū, & animā.

Instabis ex D. P. Augus. in lib. de quantitate animæ cap. 34. dicente; *quemadmodum fatendum est animam humanā non esse Deum, ita præsumēdum, nihil inter omnia, quæ creauit, Deo esse propinquius.* ergo per D. Patrem solus Deus est anima nobilior, quod idem repetit lib. 83. q. q. 54. dicens: *nihil est melius rationali anima, nisi Deus.*

Respondeo primo dictum illud D. P. Aug. lib. de quantitate animæ, intelligendum esse secundum immediatā habitudinē ad Deum, vel ad vltimum finem, & vt ad Legislatorem, & Supremum Dominum, quo sensu verum est, nihil inter omnia creata Deo esse propinquius.

Respondeo 2. dictum illud 83. quæst. intelligendum esse de absoluta perfectione, quæ, pensatis omnibus tam gratiæ, quam naturæ donis, alicui conuenit, in quo sensu videlicet secundum absolutam comparationem, verum est nihil esse melius rationali anima,

nisi Deum; quia datur anima humana, nimirum Christi Domini, quæ absolutè omnes excedit Angelos, vt ibidem docet idem Sanctus Doctor; quamuis si ad singulas animas comparatio fiat, aliquid infra Deum melius esse poterit, quam aliqua anima. Cæterum Angelos esse anima humana nobiliores secundum perfectionem præcisè spectatam, idem auctor est Aug. lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 5. asserens: *Angelica natura omnia cętera, quæ Deus condidit, naturæ dignitate pręcedit.*

Obijcies 2. illa specificè conueniunt, quorum est idem finis secundum speciem, sed Angeli, & animæ non solum est idem finis secundum speciem, sed etiam secundum numerum, ergo specificè conueniunt.

Respondeo distinguendo maiorem, si finis sit naturalis, & proximus, concedo maiorem, si verò sit supernaturalis, & gratuitus, nego maiorem; & ad minorem dico, quod Angelus, & anima habent eundem finem non ex natura, sed ex gratia, vnde nihil concluditur.

Obijcies 2., quæ sunt perfectibilia eadem perfectione secũdum speciem specificè conueniunt, sed Angelus, & anima sunt perfectibiles eadem perfectione secũdum speciem, quia tam Angelus, quam anima possunt perfici per gratiam, & gloriam, ergo specificè conueniunt.

Respondeo distinguendo maiorem, si illa perfectio sit naturalis, vel sequens formam, concedo maiorem, si verò non est naturalis, vel non sequitur formam, nego maiorem, potest enim contingere, quod id, quod per naturam est corruptibile, reddatur per gratiam incorruptibile; & sic quod genere ab alio differt, eãdem perfectionem, quæ alteri competit, potest habere per gratiam; quamuis igitur Angelus, & anima ad eãdem perfectionem gratiæ comparentur, quia tamen gratia, nec Angeli, nec animæ naturam sequitur, sed solum liberalitatem Dei, ex hoc nequit argui identitas specifica inter Angelũ, & animam.

Obijcies 4. quæ habent eandem operationem secundum speciem, habent eandem naturam secundum speciem; sed Angelus, & anima habent eandem operationem secundum speciem, nempe intelligere, ergo habent eandem naturam secundum speciem, maior est certa; minor probatur, nam intelligere Angeli, & animæ solum differunt secundum magis, & minus

minus perfectum; quæ ex cōmuni consensu omnium non variant speciem.

Respondeo negando minorem, immo tantum abest, quod intelligere animæ, & Angeli sit eiusdem speciei, vt nec intelligere omnium Angelorum sit eiusdem speciei; ad probationem dico, quod magis, & minus secundum eundem gradum essentiæ non diuersam faciat speciem, secus verò, si interueniat secūdum alium, & alium gradum essentiæ; potest enim contingere, quod vna anima, melius quā alia intelligat, quia scilicet est vnita corpori melius complexionato; quod docuit Philosophus 2. de anima dicēs: *moles carne apti mente*; istud ergo magis, & minus perfectum non facit diuersitatem in specie, nec in natura; quia ista maior, vel minor perfectio non est per se, & principaliter ex ipsa forma; at quando maior, vel minor perfectio principaliter, & per se oritur ex ipsa forma, seu natura, vt contingit in intelligere Angelorū, quod vniuscuiusque Angeli naturam sequitur; tunc magis, & minus perfectū diuersificat speciem. Cum ergo Angelus, & anima habeant intelligere differens secundum magis, & minus perfectum in diuersis gradibus essentiarum, & cum talis differētia sit adeò notabilis, quod anima discurrendo intelligit, & in intelligēdo per sensibilia perficitur, nec quantumuis separata potest attingere modum intelligendi, quem habet Angelus; arguere possumus inter Angelum, & animam, nedum specificam differentiam in natura, sed etiam genericam, vt ostendimus.

THEOREMA XVII.

Radix indiuiduationis, seu singularitatis in creaturis corporeis est materia signata.

DOcet hoc Ægidius in quolib. primo quæst. 11.; quia verò creturæ corporeæ dupliciter, vt inquit ipsemet Doctor, possunt considerari, quia videlicet quædam sunt purè corporeæ, in quibus formę merè materiales vniuntur; quædam autem sunt compositæ ex corpore, & spiritu, vt sunt homines, idcirco prius iuxta doctrinam Ægidij formarum materialium, deinde spiritualium indiuidua-

niduationem explicauimus.

Est igitur obseruandum quod cum indiuiduatio nihil aliud sit, quā ratio implurificabilitatis, seu singularitatis, per id solum materialis forma poterit indiuiduari, per quod singularis, & implurificabilis potest reddi. Ratio autem, quæ formam materialem potest reddere singularem, est duplex, formalis videlicet, & fundamentalis, seu originatiua; formalis est ipsa vnitas singularis formæ, siue hæceitas; fundamentalis est radix, seu principium, vnde talis vnitas, seu hæceitas fluit. De prima est certum, quod formis materialibus competit ab intrinseco, & non per aliquid superadditum; nam si formæ materiales formaliter essent singulares, & hæ formæ per aliquid superadditū, vel istud esset substantia, vel accidens, non accidens, quia cum forma singularis immediatè compararetur ad esse, si forma singularis formaliter includeret accidens ad recipiendum esse non compararetur sola substantia immediatè, sed substantia cum accidente; immo potiori iure cōpararetur ad esse accidens, quam substantia; nam cum esse sit solius singularis, eo ipso, quod singularitas formaliter proueniret ab accidente in substantia, immediatius coniungeretur existentiæ accidens, quam substantia; hæc enim totam rationem recipiēdi existentiam ab accidente reciperet. Nec potest esse substantia, quia de illa substantia superaddita formæ materiali, ad hoc vt reddatur singularis, potest inquiri, an ipsa sit seipsa singularis formaliter, an per aliud; si per aliud in infinitum abibimus; si seipsa tunc sic arguo, nulla est necessitas multiplicandi substantias ad reddendam singularem substantiam formaliter, nam admittitur substantia, quæ est singularis seipsa formaliter, ergo malè superadditur substantia ad hoc vt reddatur forma materialis singularis formaliter.

De secunda verò, idest de principio, seu radice vnde singularitatem formalem accipit forma, res maximè controuersa est inter Doctores. Quia tamen non libet in presenti omnes sentētias examinare, sed tātum nostram proponere, & explicare, omissis aliorum opinionibus, nostri Doctoris sententiā amplectimur, & dicimus principium, seu radicem, vndè in formas materiales formalis singularitas fluit, esse materiam signatam.

Et quidem quod à materia tanquam à radice singularitas materialis formæ proueniat, significatum

tum videtur ab Aristotele lib. p. de Celo, & mundo t. 92. vbi habet: *cum dico Cælum, dico formam, cum dico hoc Cælum, dico materiam*; per hæc enim verba, vt consideranti patebit, manifestè declarat, quod forma secundum se considerata non habet, quod sit hæc, & singularis, sed à materia in ipsa tanquam ex prima radice singularitas prouenit; nam si dicere Cęlum est dicere formam, cum Cęlum secundum se quid indiuiduum, & singulare non dicat, manifestum pariter est, quod forma secundum se considerata singularitatem non habet. Et si dicere hoc Cęlum est materiam dicere, cum hoc Cęlum quid signatum, & singulare significet, euidens pariter fit, quõd singularitas in creaturis materialibus à materia prouenit.

Quod etiam naturalis ratio videtur concludere, nam cum forma materialis non comparetur ad esse nisi per ordinem ad materiam, in qua recipitur, necesse est quod per ordinem ad eãdem materiam singularitatem prius intelligatur habere; cum enim existentia solum sit singulariũ, ante debet supponi singularis forma, quam recipiat existentiam; non est autem assignabile, vnde hanc singularitatem acquirat, nisi materiam respiciamus; ipsa enim secundum se singularitatem non dicit, nam si hoc esset, non possent formæ materiales plurificari numero, quin specie etiam remanerent plurificatæ. Nec potest ad agens recurri, quin ordo ad materiam includatur; nam cum forma, vt ab agente sit actio agentis, nunquam intelligi potest hęc forma, vt ab agẽte, nisi per ordinem ad hanc materiam, in qua recipitur, quia nunquam esse potest hęc actio agẽtis, nisi sit hæc materia, quæ ipsam recipit. Igitur cum non sit aliud assignabile, vnde forma singularitatem habeat pręter materiã, dicendum est principium radicale singularitatis in formis materialibus esse materiam.

Diximus autẽ principium istud esse materiam non vtcumque, sed signatam, quia licet forma possit secundum se ad nudam materiam comparari, & sic per nudam materiã reddi indiuidua; tamen quia hoc naturaliter non contingit, sed semper forma materialis recipitur in materia quanta; hinc est quod materia secundum se tantum spectata principium indiuiduationis non dicitur, sed materia signata. Et quidẽ rectè, nam eo ipso, quod hæc pars materiæ non est illa, forma

ma recepta in hac parte materiæ nō erit idem, quod forma recepta in illa, nō quod differat in eo, quod forma, sed quod differat in eo, quod hæc forma, quod est formā esse singularem, & indiuiduam.

Sed quæres quid est materia signata? Respondeo esse materiam cum hic, & nunc, idest hanc partem materiæ in hoc tempore; & hanc dicimus esse principium radicale singularitatis in formis materialibus. Nam reuera forma, quæ est in hac parte materiæ in hoc tempore quamdam habet incommunicabilitatem, quæ est precipua ratio indiuiduationis. Possūt quidem in hac eadem parte materiæ successiuè plures formæ introduci, sed quamdiù est ibi talis forma, non possunt; potest etiam successu temporis in hac parte materiæ introduci forma similis iam deperditæ, sed illa non erit eadem numero cum deperdita, quia quorum substantia deperit, non redeunt eadem numero, vt habetur 2. de generatione t. cap. 70. materia ergo signata, siuè materia cum hic, & nunc facit, quod forma nullo modo sub tali esse possit plurificari, quod est esse indiuiduam, & singularem.

Hinc tamen grauis difficultas insurgit; nam cum materia signata dicat materiam quantam in hoc tempore, quæ sunt accidentia; ad indiuiduationem formarū materialium videtur facere accidens, hoc autē esse nō potest, nam sic indiuiduum non esset in genere substantiæ, nec de ipso essentialiter prædicaretur substantia, immo in nullo esset prædicamento; nam aggregatum ex substantia, & accidente in nullo prædicamento esse potest.

Pro cuius solutione Aduerto, quod sola quantitas est illa, quæ se sola habet indiuiduationem in entibus, nam cum ipsa habeat partes, de se habet, quod ibi sint plura numero, & idem specie, vt si intelligatur lineam rectam diuidi in duas partes, erunt plures partes lineæ numero, sed specie erunt eædem. Propter hoc ipsa quantitas potest coōparari ad indiuiduationem substantiarum; tribuens enim partes materiæ efficit, quod primum subiectum in se ipso diuersitatem admittat, & consequenter diuersis formis subijci possit. Quia tamen secundum cursum naturæ videmus, quod in eadem parte materiæ successiuè plures formæ recipiuntur, & videtur absurdum assignare pro radice incommunicabilitatis id, quod reuera est cōmune; præter quantitatem neces-

se est dicere, quod subdi mutationibus temporis ad indiuiduationis radicem pariter requiratur; ex quibus completur ratio materiæ signatæ, siuè materiæ cum hic, & nunc. Quamuis autem vt diximus ad complendum indiuiduationis principium, hæc accidentia cooperentur; non licet tamen inferre, quod radix indiuiduationis quid aggregatum ex substantia, & accidente importet, nam licet materia habeat partes per quantitatem, & subdatur variationi, & mutationi, quatenus est coniuncta alijs accidentibus; verè tamen ipsa essentia materiæ est extensa, & habet partes, & verè mutationibus, & variationibus est subiecta, licet hæc omnia per aliud habeat; nec materia extensa dicit aliud, quam materiam, licet dicat hoc, ipsam habere per aliud, nec similiter materia variationibus subiecta aliud, quam materiam importat, quamuis variationibus subijciatur per aliud. Quare quod materia sit signata, siuè cum hic, & nunc, ad ipsam essentiam materiæ debet referri; licet hæc omnia per aliud habeat. Hinc apparet falsum esse, quod si accidens faceret ad indiuiduationē formarum, indiuiduum nec esset substantia, nec in aliquo prædicamento collocaretur; nam indiuiduum constans signata materia, non est aliquid aliud, quam substantia, & nihil est de compositione indiuidui, quod non pertineat ad prædicamentum substantiæ. Poterit ergo signata materia esse radix singularitatis in entibus materialibus, absque eo, quod cogamur à prædicamētis indiuiduum excludere, prout ratio in cōtrarium contendebat.

Nec mirum videri debet, nam si semel admittatur, quod res prædicamentales per ea, quæ ipsis cōpetunt per aliud, traherentur extra suum prædicamentum, nihil in prædicamento posset reperiri, quia nulla res prædicamētalis est, cui non cōpetat aliquid per aliud; & sic albedo, v.g. quæ est in pariete, in prædicamēto non esset, quia illa est albedo extensa; quare si albedo extensa diceret aliquid aliud, quam albedinē, esset quid aggregatū ex qualitate, & quantitate; & consequenter non esset in prędicamento. Ad quod inconueniens euitandū dicere oportet quod essentiæ prædicamentalium rerum hoc habent, quod coniunctæ sibi inuicem aliquid in se inuicem contrahant; nec propter hoc extra suum prædicamentum ponuntur; & sic essentia albedinis

dinis

dinis quantitati coniuncta extensa maneret, nec ipsa albedo extensa præter suam essentiã aliquid aliud dicit; & similiter in nostro casu essentia materiæ coniuncta quantitati, & alijs accidentibus acquirit, quod sit extensa, & taliter modificata, nec tamen materia extensa, & taliter modificata aliquid aliud dicit, præter essentiam materiæ.

Ex quo etiã colligi potest, qua ratione à materia singularitas formalis in formam possit deriuari absque eo, quod forma singularis aliquid aliud dicat præter seipsã; ex coniũctione siquidem sui cum materia signata, quæ singularitatis est radix, esse singulare, & indiuiduum habet; sicuti materia ex coniunctione sui cum forma esse talis determinatæ speciei acquirit, nec propter hoc materia talis speciei aliquid aliud dicit, præter materiam. Dicamus igitur, quod quemadmodum forma coniuncta cum materia trahit materiam ad esse specificum, nec propter hoc facit, quod materia aliquid aliud dicat preter seipsam; sic materia signata formæ coniuncta trahit formam ad esse singulare, & indiuiduum, nec propter hoc forma singularis aliquid aliud dicit præter seipsam.

Quod verò ad secundam partem quæsiti attinet, dico breuiter, quod secundum naturæ cursum id, quod dictum est de formis materialibus, verificatur etiam de animabus rationalibus, quæ sunt formæ spirituales, nam reuera animæ humanæ indiuiduantur per esse, quod acquirunt in materia, vel in corpore. Posset tamen Deus, si vellet, indiuiduare animas rationales, antequam reciperentur in corpore, quia cum non dependeant secũdum esse à materia, posset Deus dare animabus rationalibus tale esse, quale acquirunt in corpore; & sic ipsas indiuiduaret. Ita Ægidius in 2. sent. dist. 3. par. p. q. 2. art. 3. in resolut. dubit. 2.

Colliges ex dictis quod omnis forma materialis secundũ se multiplicabilis est; ex quo enim potest recipi in hac, & in illa parte materiæ, alia, & alia potest esse, & incommunicabilis, & non diuidua redditur per hoc solum, quod sit in hac parte materiæ in hoc tempore. Si verò contingit quod ipsa forma materialis nullo pacto multiplicetur, hoc erit, vel quia tota materia simpliciter constabit, vel tota materia sua, per hoc enim in specie vniuersi non est nisi vnum vniuersum, quia forma totius vniuersi est recepta in tota materia simpliciter; & in specie Solis vnus

tantum Sol reperitur, quia forma Solis recepta est in tota materia sua, siue quia extra materiam informatam forma Solis, nulla pars materiæ reperitur, in qua naturaliter forma Solis possit esse. Cæterum formæ materiales secũdum se spectatæ, ex quo sunt formæ receptæ in alio, quod in se diuersitatem potest admittere, multiplicabiles sunt, quia solum per ordinem ad subiectum, in quo recipiuntur, incommunicabiles reddi possunt.

Quęres, an formæ Angelicæ indiuiduentur, & quomodo? Dico, extra controuersiam res prorsus est, quod formæ Angelicæ sunt indiuiduatæ, & hoc aliquid; nam cum verè, & realiter existant, ipsas esse indiuiduas necesse est, quia nihil per se existens est vniuersale, vt habetur 7. met. Nec facit difficultatẽ dicere tot esse species Angelorum, quot sunt Angeli; quia hoc solum probat, quod vnaquæque species Angelorum in vnico tantum indiuiduo saluetur, non verò arguit non esse indiuiduationem in Angelis, nam sicut si in genere animalis vnicus tantũ equus, & vnicus tantum homo reperiretur, adhuc homo, & equus differrent specie, & numero; ita licet in substantijs separatis non possimus inuenire nisi vnum Angelum sub vna specie, & quot Angelos nominamus, tot species prædicemus, adhuc tamen in ipsis erit indiuiduatio, & vnus ab alio differet specie, & numero.

Dico 2. quod formæ Angelicæ indiuiduantur seipsis: ex quo enim sunt à materia abstractæ, & non in alio receptæ, sed per se existentes, seipsis sunt hoc aliquid, & indiuidua.

Sed dices: Boetius in lib. de Trinit. circa principium ait: *In numero differentiam accidentium varietas facit*. Porphirius verò in prædicabilibus, cap. de specie ait: *Indiuidua dicimus huiusmodi, quoniã ex proprietatibus cõsistit vnumquodque eorum, quorum collectio nunquam in alio eadem erit*. Et denique Simplicius in lib. super prędicamenta ait: *Numero autem differunt, quæcumque concursu accidentium proprietatem suæ substantiæ determinauerunt*; ergo formæ Angelicæ non seipsis, sed per accidentia debent indiuiduari.

Respondeo authoritatem omnium istorum solum conuincere, quod in materialibus ad indiuiduationẽ cooperantur accidentia, vt supra ostendimus; non autem ostendere, quod indiuidua talia formaliter sint per ipsa accidentia,

quia

quia tunc oporteret indiuiduum excludere à prędicaměto substantiæ. Et quamuis concederemus, quod in istis materialibus indiuiduatio esset accidentalis, quod solum aliquo modo esset verum, nō tamen hinc sequeretur, quod indiuiduatio in Angelis esset similiter accidentalis, cum ipsorum formæ sint per se existentes, & non in alio receptæ.

THEOREMA XVIII.

Nullatenus est possibilis materia prima purè spiritualis.

DIctum hoc est contra illos Theologos; qui affirmant de facto substantias Angelicas cōstare ex materia spirituali; & habetur ex Ægidio in 2. sent. dist. 3. par. p. q. p. art. 1.; & sic ostenditur primo; quia impossibile est, quod dentur duæ primæ materię, quæ secundum sua intrinseca essentialiter differāt, cum enim materia prima sit pura potentia non potest in se differetiā, & distinctionem admittere; de ratione enim puræ potentiæ est distare à Deo tali distantia, qua maior nec esse, nec intelligi potest, si ergo in pura potentia posset differentia reperiri, vna ex illis puta nobilior, pura potentia esse non posset, quia non distaret à Deo illa distantia, qua maior, nec esse, nec intelligi potest; haberet enim ignobiliorem materiam, quæ maiori distantia, quam ipsa distaret. Quod autem de ratione materiæ sit taliter à Deo distare, probatur, quia Deus est actus purus, nec distare ab ipso aliquod potest per hoc, quod est actus, sed per hoc, quod actus ille habet potentiam admixtam; quare maior distantia à Deo colligitur à maiori, vel minori admixtione potentiæ, si ergo deueniamus ad potentiam puram omnem actum excludentem, cum ista nihil actus habeat, per quod Deo possit appropinquare; talem distantiam à Deo importabit, qua maior nec esse, nec intelligi potest.

Sed dices fortasse, quod licet reperiri non possint duæ materiæ, quæ secūdum rationem puræ potentiæ præcisè spectatam essentialiter differant; possunt tamen duæ materiæ reperiri, quæ essentialiter differant, prout comparantur ad formam, & sic potest in Angelis dari materia diuesæ rationis à no-

stra

stra est apta nata de se recipere formas sensibiles, materia verò spiritualis est apta nata de se recipere tantum formas spirituales.

Contra, quia quod vna pura potentia ad hunc actum nobilem, vel ad hanc formam essentialiter ordinetur, ad quam alia pura potentia ordinari non potest, vel prouenit ex parte ipsius puræ potentiæ, vel ex parte alterius, primum dici non potest, quia in ratione puræ potentiæ talis diuersitas esse non potest, & si hoc esset, vel neutra deberet dici pura potentia, vel vna ex illis pura potẽtia non esset. Secundũ neque etiam dici potest, quia si dicamus, quod aliunde ista ordinatio prouenit, cogimur dicere, quod differentia illarum potentiarum sit tantum accidentalis, contra id, quod supponimus.

Nec dicas quod vna, puta quæ ordinatur ad nobiliorem actum, non sit pura potentia, sed in suo conceptu actum inuoluat. Quia si hoc dicatur, iam sequitur, quod non esset materia prima, de cuius conceptu est pura potẽtia omnem excludens actum. Insuper simul cum forma spirituali faceret vnum tantũ per accidẽs, & secũdũ quid, quod nullus sanæ mentis assereret; patet sequela, quidquid enim aduenit enti in actu totum est accidens, & vlterius ex duobus entibus in actu non fit aliquid verè, & simpliciter.

Obijcies primo autoritates plurimas D. P. Augustini, ipse enim 12. confess. exponens illud Genesis p. *In principio creauit Deus Cœlum, & Terram.* Ait: *In Verbo sibi coæterno fecit Deus informẽ materiam spiritualis, & corporalis creaturæ.* Lib. 7. in Gen. ad litt. exponens quomodo Deus insufflauit in faciem Adæ, & factus est homo in animam viuentem, ait: *Cur non potius intelligatur de subiecta sibi creatura fecisse Deum animam in eo, quod sufflasse dictus est?* Et in eodem lib. cap. *6. Non ergo credibile est,* inquit, *in primis illis sex dierum operibus Deum condidisse non solum futuri corporis humani causalem rationem, verum etiam materiam, de qua fieret, idest terram, de cuius limo, vel puluere fingeretur; animæ autem solam rationem condididisse, secundum quam fieret, non etiam quamdam pro suo genere materiam, de qua fieret.* Et denique ibidem ait: *Si enim quoddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiam quærere deberemus.* Et mox subdit: *Sicut caro, quia vel proficit vt pulchra, vel deficit, vt deformis sit, habuit etiam materiam, idest*

terram, de qua fieret, vt omnino caro esset: sic fortasse potuit, & anima, antequam ex ipsa natura fieret, quæ anima dicitur, cuius vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quæ nondum esset anima; sicut terra, de qua caro facta est, iam erat aliquid, quamuis non erat caro. Ex mente ergo S. P. August. spiritualis creatura ex aliqua materia cõstat, nam quod dicit de anima, de alijs etiã spiritibus debet intelligi, sed non constat nostra materia, ergo materia alterius rationis, & per consequens spirituali.

Respondeo, & quidẽ ad primã auctoritatẽ, quæ habetur 12. confes. primo dicendo, quod vt ibidẽ apparet, S. P. non loquitur secundum propriam opinionem, sed opiniones aliorum referendo. Secundo dicendo, quod si loquitur secundum propriam opinionem, est sensus, quod Deus in principio fecit materiam informem corporalis, & spiritualis creaturæ, idest fecit corpus, & spiritum informem non habentem omnem ornatum, & omnem formositatẽ, quam erat habiturus. Materia itaque informis corporalis, & spiritualis creaturæ non accipitur pro ipsa materia, sed pro ipso corpore, & spiritu informi, quem postea Deus formauit, & ornauit; prius enim intelliguntur Angeli producti, & postea intelligũtur ad Creatorem conuersi, & idcirco formosi. Quare etsi non tempore, origine tamen eorum informitas formositatem præcessit; immo etiam & tempore præcessit, quia non statim cum fuerunt creati, fuerunt Beati; & per consequens non fuerunt plenè ad Creatorem conuersi, & omnino formosi.

Ad alias authoritates sumptas ex libro super Gen. ad litt. dico, quod ibi S. P. August. non loquitur asserendo, sed magis inuestigando, & veritatem inquirendo. Vnde in eodem lib. innuit, quod materia animæ nõ potest esse corpus, nec etiam aliquid irrationale, nec etiam aliquid rationale; de nulla ergo materia facta est anima, quia nõ de materia rationali; quia non potest fieri anima ex anima, nec Angelus ex anima, nec ex materia corporali, nec ex materia irrationali, vt de se est manifestum, ergo ex nulla materia facta est anima. Si autem velis contendere fuisse de intentione D. P. Augustini, quod anima sit facta ex aliqua materia; ipsa verba S. Doctoris seipsa soluunt, inquit Ægidius, nam S. P. ait, *pro suo genere,*

quærenda est materia animæ. Et subdit, si anima quid incõmutabile esset, nullo modo eius quasi materiam quęrere deberemus; mutatur enim anima à vitijs in virtutes, & econuerso. Non ergo, quæramus materiam animæ, de qua fiat quantum ad esse, sed ponamus ibi materiam, qua ex vitiosa fiat virtuosa, & ecõuerso; materia autem huius est ipsa anima. Anima enim vna, & eadem existens nec est virtuosa, nec vitiosa; erit ergo anima materia animæ vitiosæ, vel materia animę virtuosæ; sicut quia eadẽ materia nunc est v.g. sub forma ignis, nũc sub forma aquę, ideo illa materia est materia ignis, & aquæ. Anima ergo non simpliciter, sed anima vitiosa, & virtuosa habet pro materia ipsam animam, quæ potest, & ornari virtute, & maculari vitio. Ita Ægidius, & addit quod si contendatur, quod anima habet materiam, de qua fiat quantum ad esse, dicendum est, quod cum anima creatur, quia sua essentia perficitur per esse, dicitur anima produci ex materia, quia producitur in rerum natura ex sua essentia accipiente esse, & perfecta per esse.

Obijcies 2. Angelus realiter mouet seipsum, ergo in ipso oportet dare duas naturas realiter differentes, quarum vna dicat actum, & per quem agit, alia dicat potentiam, & per quam patitur, patet consequentia, quia philosophus in 3. de anima t. cap. 17. 18. & 19. probat realem differentiam inter intellectum agentem, & possibilem ex eo, quod vnus se habet vt agens, alius vt patiens.

Nec valet si dicatur, quod actus, & potentia, quæ requiruntur, vt Angelus seipsum moueat, nõ sunt materia, & forma, sed essentia, & esse. Nam contra est, quia Angelus, vt agat non solum indiget essentia, sed etiam esse, vnde licet ex hac cõpositione saluari possit, quod agens agat, saluare tamen nõ possumus, quomodo patiatur, sed sequitur adhuc, quod idẽ per idem, & respectu eiusdem sit agẽs, & patiens; idem videlicet Angelus per idem esse, & per eandem essentiam respectu sui ipsius agat, & patiatur. Aliam ergo compositionem ex potentia, & actu præter illam ex essentia, & esse admittere debemus in Angelo propter motum ipsius; & consequenter illam ex materia, & forma, de qua est quæstio.

Respondeo cum Ægidio vbi supra, quod in Angelo propter motum sui ipsius non est necesse ponere duas res componentes naturam

turam, ſed ſufficit ponere duas potentias realiter differẽtes, intellectum videlicet, & voluntatem; nam quia intellectus mouet volũtatem, & econuerſo, Angelus mouet ſeipſum, quia eſt diuiſibilis in duas partes potentiales, quarum vna eſt mouens, alia mota, vt per intellectum mouet ſeipſum ad volendum, & per voluntatem ad intelligendum.

Obijcies 3. ſubſtãtia Angelica, vel eſt ſolum actus, vel ſolum potentia, vel compoſita ex vtriſque, ſed non eſt primum, neque ſecundum, quia nec eſt Deus, nec ſola materia prima; ergo erit tertium; ſed ſolum materia, & forma faciunt compoſitionem ex potentia, & actu, ergo ſubſtantia Angelica eſt cõpoſita ex materia, & forma. Confirmatur primo, quia ſecundum Boetium in lib. de Trinit. forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt, ſed Angelus eſt ſubiectum ſuarum potentiarum, & aliorum accidentium, ergo non eſt forma ſimplex, ergo quid cõpoſitum ex materia, & forma. Confirmatur ſecundo, quia in Com. 9. propoſitionis de cauſis habetur, quod intelligentiæ, & anima habent ſuum Hyleachim, ideſt ſuum materiale; ſignum eſt ergo, quod præter formam dicunt materiam.

Reſpondeo cũ Ægidio concedendo quidem in Angelis compoſitionem ex potentia, & actu, negando tamen compoſitionem ex materia, & forma, nam in Angelis cõpoſitio ex potentia, & actu, ſi accipiatur realiter, dicit compoſitionẽ ex eſſentia, & eſſe, ſi accipiatur ſecundum rationem, dicit compoſitionem ex genere, & differentia. Ad primam confirmationem dico, quod forma omnino ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt, at forma, quæ ſecum affert aliquã potentialitatẽ, poteſt eſſe ſubiectũ; hinc Angeli nõ poſſunt poni formæ omnino ſimplices, quod eſt veriſſimum; non eſt tamen neceſſe propter ipſorum potentialitatem ponere in ipſis compoſitionem ex materia, & forma; ſed ſufficit ponere compoſitionem ex eſſentia, & eſſe. Ad ſecundam dico, quod intelligentiæ habent ſuum Hyleachim, non quia habent materiam, ſed quia habent aliquid potentiale, per quod habent analogiam ad materiam, licet omnis materiæ ſint expertes.

THEOREMA XIX.

Spectata connaturali exigentia formarum immaterialium non potest Deus Angelos sub vna specie multiplicare; absolutè loquendo potest.

PRima huius Theorematis pars est communis omnium Thomistarum, nostrique Doctoris sententia. Probatur, quia connaturalis exigentia formæ à materia abstractæ est, vt sit tantum vna, ergo hac connaturali exigentia spectata non poterit Deus multiplicare Angelos sub vna specie; probatur antecedens, quia quæcunque forma quantũcunque materialis, & infima, si ponatur abstracta à materia, vel secundum se, vel secundum intellectum non remanet nisi vna in vna specie; si præscindatur enim à materia albedo, vna tantum erit, & idem patet in abstractis mathematicis; dualitas enim v. g. vel ratio circuli, si præscindantur ab hac, vel illa materia numerabili, vel figurabili, ratione cuius dualitas vnius rei differt solo numero à dualitate alterius, & circularitas vnius à circularitate alterius, non habent multiplicationem numericam; sed vna tantum est dualitas, & vna ratio circuli; ergo connaturalis exigentia formæ abstractæ à materia, erit vt sit tantum vna, & consequenter Deus, hac exigentia spectata, non poterit sub eadem specie multiplicare Angelos, qui simplices formæ sunt à materia abstractæ.

Dissentiũt verò ab altera Theorematis parte plures ex Thomistis; est tamen expressa opinio nostri Ægidij. Cuius valida probatio ex non implicantia effectus desumitur; quotiescumque enim effectus non implicat, concedi debet, quod fieri possit ab omnipotentia Dei. Ad quietandum verò intellectum dat quandam doctrinam fũdatissimus Doctor in quodlib. 2. q. 7. per quam non implicãtia talis effectus probabilius apparet. Inquit enim ipse, quod Deus dupliciter potest rebus tribuere esse, vel secundum exigentiam essentiæ, vel contra. Datur esse secundum exigentiam essentiæ, quando datur secundũ quod petit ipsa forma essentialis specifica, & est quando sicut forma essentialis specifica non est nisi vna, ita vnicum datur esse; non datur esse secundum exigentiam essen-

tiæ, quando forma est vna specie, & non recipit vnum esse, sed multiplex, quia nimirum in indiuiduis multiplicatur. Secundum naturæ cursum datum est esse iuxta exigentiam essentiæ formis completis, & à materia abstractis, quales sunt Angeli, & insuper formis in materia receptis informãtibus totam materiam suam; alijs verò formis incompletis, & in materia receptis datum est esse tãtum secundum exigentiam materiæ; ex quo enim ipsæ in materia multiplicata sunt receptæ, nec vna sufficiens fuit ad informandam totam materiam suam, multiplicatæ sunt sub eadem specie, & acceperunt esse ad modum materiæ, in qua sunt receptæ. Quod autem Deus secundum naturæ cursum in formis incompletis efficit, hoc potest facere absolutè in formis completis, non quod ipsas receptibiles in materia possit facere, sed quemadmodum formas incompletas multiplicauit numericè per materiam quantam, ita sine materia possit hoc facere in formis completis, non tribuẽdo ipsis esse secundum exigentiam suæ naturæ; sed potius trahendo essentiam ad modum esse.

Quod vt intelligatis, est obseruandum, quod essentia secundum se quid vnum, & limitatum importat, cum enim prædicata specifica dicat, & hæc sint veluti naturæ limites, & termini, ipsam essentiam quid limitatum dicere necesse est; esse verò secundum se, cum dicat rationem essendi, quandam vniuersalitatem, & communicabilitatem importat. Potest ergo, inquit Ægidius, rebus dupliciter dari esse, vel ita vt esse trahatur ad modum essentiæ, nempe vt, sicut essentia quid limitatum, & incommunicabile dicit, ita esse illius essentiæ vnum sit tantum, & non multiplex; vel ita vt essentia trahatur ad modum esse, nempe vt, sicut esse secundum se quandam vniuersalitatem, & communicabilitatem importat, ita essentia ad quandam communicabilitatem trahatur. Primo modo acceperunt esse Angelorum essentiæ de facto, & ita debent necessario accipere, si spectetur naturalis exigentia ipsarum. Secundo modo possunt accipere esse, si ad solam Dei omnipotentiam attendatur; nam sicut sequendo rerum ordinem fecit Deus, quod receptibile sequatur modũ receptiui, ita præscindendo ab hoc ordine efficere poterit, quod ipsum receptiuum, nimirum essentia, modum receptibilis, videlicet esse, sequatur; sicut

de facto forma, quæ est receptibilis, sequitur modum materiæ quātum ad multiplicationem numericam; quantū verò ad vnitatē specificā, materia, quæ est receptiua, sequitur modum formæ; & quia modus ipsius esse quādam cōmunicabilitatem dicit, poterit Deus facere, quod essentia sequens ipsum, communicabilis fiat, & multiplex.

Contra insurgit Suarez sic arguens: vel in Angelis consideratis in esse possibili prius ratione, quam Deus velit Angelos creare, aut vnum, vel plures in singulis eorum speciebus producere, est possibile intrinsecum principium distinctionis indiuiduorū in eadem specie ex parte entitatum possibilium talium Agelorum, vel non inuenitur in talibus naturis intrinsecū principiū distinctionis; si primum dicatur, possibilis erit illa indiuiduorum multiplicatio, non tantum de potentia absoluta, sed etiam de ordinaria; si verò dicatur secundum, non solum de potentia ordinaria, sed etiam de absoluta erit impossibilis talis multiplicatio, ergo non habet locum in præsenti talis distinctio. Consequentia est euidens; minor vero, quantum ad primam partem, probatur, quia supposita semel capacitate, & possibilitate ex parte obiecti, cum ex parte ipsius speciei Angelicæ non magis postuletur vnitas indiuidui, quam pluralitas, siuè Deus creet vnum tantū Angelum, siuè plures, semper dicetur operari secundum legem ordinariam; quia supposita non repugnātia ex parte obiecti, non est difficilius Deo creare plures Angelos, quā vnum, neque creando duos debet aliquid supernaturale producere in aliquo illorum, per quod distinguantur, cum talis distinctio ex parte entitatū supponatur possibilis; sed solum debet multiplicare creationes, quod nihil supernaturalitatis includit. Probatur deinde minor quantum ad secundam partem; quia si in natura Angelica considerata in esse possibili non præintelligitur possibile principium intrinsecum distinctionis indiuiduorum intra eamdem speciem, per nullam potētiam etiam absolutam poterit fieri talis multiplicatio, quia ab extrinseco hoc principium nequit addi, cum distinctio vnius rei ab alia sit quasi effectus formalis, qui à Deo suppleri non potest per extrinsecum, sed necessario requirit propriam, & intrinsecam formam, vel quasi formam; ipsa præterea indiuidua multiplicari non possunt, nisi in se

princi-

principium distinctionis recipiat; si ergo supponamus non esse possibile in Angelis tale principium intrinsecum distinctionis, nullo modo poterunt creari distincti numero in eadem specie.

Respondeo distinguẽdo maiorem, vel in Angelis consideratis in esse possibili, est possibile intrinsecum principium distinctionis indiuiduorum in eadem specie ex parte entitatũ possibilium talium Angelorum, vel nõ, si tam de possibilitate, quæ fundatur in obedientiali potentia, quam de illa, quæ fundatur in naturali exigentia, fiat sermo, concedo maiorem; si tantum intelligatur de possibilitate, quæ in naturali exigentia fundatur, nego maiorem propter insufficientem partitionem ad inferendam consequentiam præfatam. Ad minorem dico, quod est possibibilis talis multiplicatio, quatenus essentię Angelorum hoc habent, quod subdantur beneplacito Dei ad recipiendum esse non secundum ipsarum exigẽtiam; nego tamen hinc inferri, quod etiam de potentia ordinaria talis multiplicatio sit possibilis. Ad probationem in contrarium dico procedere de possibilitate fundata in naturali exigentia, vt potest patere; & quando dicitur quod siuè Deus creet vnum tantum Angelum, siuè plures, semper dicetur facere secundum legem ordinariam, negatur, posito, quod talis multiplicatio Angelorum sit solum possibilis modo explicato, quia lex ordinaria petit, quod essentijs esse tribuat secundum exigentiam ipsarum, vnde creando plures Angelos licet nihil supernaturale in Angelis poneret, non daret tamen esse essentijs ipsorum, pro vt exigunt, quod sufficit ad hoc, vt dicatur non operari secundũ legem ordinariam. Ad secundam verò partem minoris, quæ contra possibilitatem negatam procedit, nego ex nostro modo dicendi sequi multiplicationem Angelorum esse prorsus impossibilem; & quando dicitur, quod ab extrinseco nequit addi hoc principium distintionis, sed hoc necessario debet esse propria, & intrinseca forma, vel quasi forma, dico, ex nostro modo dicendi non sequitur, quod ab extrinseco principium distinctionis indiuiduorum in Angelis suppleri debeat; sed solum, quod speciei Angelicæ negetur esse secundum exigentiam suam, & detur potius ad modum ipsius esse, quod quandam communicabilitatem importat, & per ordinem ad istud principium distintionis in

indi-

indiuiduis habeatur.

Instat denuo Suarez: in esse non potest intelligi ampliatio, vel restrictio, ergo etiam si trahat essentiam ad modum esse in multiplicatione Angelorũ, adhuc quilibet Angelus tantum habebit de esse, quantum potest ipse recipere, ergo habebit esse iuxta exigẽtiam suæ essentiæ. Confirmatur, quia illa multiplicatio non fieret per quãdã quasi partitionẽ vnius esse perfecti in duo imperfecta; sed solum per productionem plurium entitatum, quarum singulæ haberent totum esse, quod secundum naturam suam postulant, ergo in tali multiplicatione adhuc Angeli haberent esse secundum exigentiam suæ essentiæ.

Respondeo argumentum procedere ex falsa intellectione doctrinæ Ægidij; non est enim mens nostri Doctoris, quod in esse intelligatur restrictio, vel ampliatio, quasi ipsum ad modum quantitatis partibile sit; sed est mens eius, quod, cum quælibet natura specifica comparata ad esse comparetur ad quoddam prædicatum ipsa vniuersalius, dupliciter potest se ad istud habere, vel ipsum participando secundum modum sui ipsius, vel secundum modum ipsius esse. Nec est tamen intelligendum, quod siue natura specifica habeat esse secundum modum sui ipsius, siue hoc habeat secundum modum ipsius esse, aliquid desit ipsi, aut supersit de eo, quod necesse est ad ponẽdam ipsam extra causas; sed solum est intelligendum, quod si natura specifica secundum modum suum habeat esse, vnicum tantum indiuiduum, siue suppositum habens illam naturam reperietur; si verò habeat esse secundum modum ipsius esse, plura habentia illam naturam reperientur; & ratio est, quia esse, vt diximus, quandam communicabilitatem importat; vnde natura sequendo modum ipsius communicabilis debet reddi; essentia verò, cum quid vnum, & limitatum dicat, si esse sequatur modum ipsius, incommunicabile, & vnum necessariò est. Ad argumentum igitur in forma admisso antecedẽti, & prima consequentia, negatur secunda, quæ ex falsa intellectione doctrinæ procedit, simili modo ad confirmationem, admisso antecedenti, negatur cõsequentia, quæ eodem pacto procedit.

Obijciunt alij tertio, ea, quæ conueniunt specie, & differunt numero, conueniunt in forma, & differunt in materia, sed Angeli non habent, nec habere possunt

materiam, ergo nō possunt differre numero tantum.

Respondeo, quod si spectetur rerum exigentia, concedendum est totum argumentum; at si spectetur omnipotētia Dei, distinguo maiorem, quæ conueniunt specie, & differunt numero, conueniunt in forma,& differūt in materia,vel propriè dicta, vel in aliquo gerente munus materiæ, concedo maiorem, tantum in materia propriè dicta nego maiorem; vnde licet Angeli careāt materia propriè dicta, quia tamen possunt habere, quod in ipsis gerat vicem materię, in hoc videlicet, quod sicut materia in his inferioribus est radix distinctionis numericæ, ita in ipsis Angelis præter formam aliquid reperiatur in ordine ad quod distinctio numerica ipsorum desumi potest,nam cum habeant naturam distantem ab esse, aliud in ipsis est natura, aliud habens naturam, & existens; propter hoc possunt per Dei omnipotentiam conuenire in specie, & differre in numero.

Obijciunt: quarto etiam spectata Dei omnipotentia Angeli non possunt ad inuicem distingui, nisi per formam,ergo non possunt differre nisi specificè; probatur antecedens, nam essentialiter sunt formæ simplices, immateriales, ergo si distingui debent, hoc necessariò erit per formam.

Respondeo distinguendo antecedens, non possunt ad inuicem distingui nisi per formam principaliter nego, ex consequenti concedo, sed nego consequentiā,quia ad hoc vt duo differant specie, nō sufficit, vtcumque distingui per formam, sed requiritur, vt distinguantur per ipsam principaliter; Paulus enim, & Ioannes per formam differunt, quia reuera alia est anima Pauli, alia Ioannis; non differunt tamen specie, quia non differunt principaliter per formā, sed per hanc formam; ita si Deus multiplicaret Angelos sub eadem specie, isti non differrent principaliter per formam, sed ex consequenti, quia scilicet differrent per hanc formam. Et si dicas per quid haberēt, quod intra eandem speciem essent, hæc,& hæc forma, cum sint immateriales? Respondeo,quod hoc haberent per ordinem ad diuersa esse, quæ acciperent. Et si vlterius inquiratur per quid comparari possent ad diuersa esse? Respondeo,quod formaliter id haberent per se ipsas, efficiēter ab omnipotentia Dei, & originatiuè ab esse, quod naturæ specificæ comparatum, ipsum traheret ad modum suum.

Obij-

Obijcies 5. non potest Deus de potētia absoluta multiplicare humanitates abstractas, nec albedines abstractas, nec abstracta mathematica propter hoc solū; quia carent materia, sed Angeli etiam carent materia, ergo nec de potentia absoluta poterunt multiplicari.

Respondeo dupliciter posse intelligi, quod Deus non possit de absoluta potētia multiplicare humanitates abstractas, &c. Primo vt sit sensus, quod Deus nō valeat multiplicare humanitates abstractas ab indiuiduis, & in hoc sensu verissimum est, quia humanitatis vt sic ratio est vna; secundo vt sit sensus quod Deus nō valeat multiplicare humanitates abstractas à materia, quæ est altera pars compositi; & secundum hunc sensum philosophari debemus iuxta iam dicta; vnde ad argumentum in forma respondeo negando maiorem in sensu explicato; nam quod dictum est de Angelis, in alijs abstractis valere potest.

Obijciunt 6. indiuidua sub eadem specie non sunt nisi in rebus corruptibilibus, vt possit species conseruari; sed Angeli sunt incorruptibiles, ergo non possunt habere plura indiuidua.

Respondeo connaturaliter loquendo totum argumentum esse verum; at spectata omnipotentia Dei falsam esse maiorem; nam multiplicatio indiuiduorum respectu Diuinæ omnipotentiæ potest habere multos alios fines; etiam si conseruatio speciei inter istos minimè numeretur.

Obijciunt tandem: In vno Angelo cōnaturaliter loquendo possunt esse plures operationes spirituales solo numero diuersæ; falsum est ergo omnem multiplicationem indiuidualem esse per ordinem ad materiam secundum naturalem exigentiam, probatur antecedens, quia vnus Angelus potest successiuè elicere duas intellectiones, aut volitiones eiusdē rei.

Respondeo, quod in accidentibus spiritualibus multiplicatio indiuidualis sufficienter habetur per ordinem ad materiam propriam, quæ est subiectum ab ipsis distinctum; si autem nullum ordinem dicerēt ad subiectum eodem modo de ipsis, quo de Angelis, esset philosophandum; posito autem, quod dicant ordinem ad subiectum non est necesse, vt in vno subiecto sit vnum tantum numero etiam successiuè; multa enim accidentia sunt, quæ retineri, & abijci possunt; vna enim aqua

qua poteſt ſucceſſiuè plures calores habere, & ita vnus Angelus plures intellectiones, & operationes, &c.

THEOREMA XX.

Angelicus intellectus ad cognoſcendam ſubſtantiam, cuius eſt virtus nulla indiget ſpecie ſuperaddita, ſed ab eadem ſubſtantia producitur in ipſo actus vt qualitas eſt cognitionis.

ITa Ægidius in 2. ſent. diſt. 3. par. 2. q. 2. art. 1. Probatur, quia ſi Angelicus intellectus ad cognoſcendam ſubſtantiam, cuius eſt virtus, ſuperaddita ſpecie indigeret, ideo eſſet, vel quia ipſa ſubſtantia non eſt in genere intelligibilium, vel quia, ſi eſt in tali genere, ſe habet vt pura potentia; vel denique quia ſi eſt in tali genere, & vt actus, non eſt debitè proportionata intellectui, ſed ex nullo capite iſtorum indigere poteſt Angelicus intellectus ſpecie ſuperaddita, ergo nullatenus indiget. Maior eſt clara ex ſufficienti enumeratione, & corroborari poteſt per id, quod videmus in actionibus entium; nam in entibus, quod actio non ſequatur, vel prouenit, quia non pertinet, quod debet agere, ad genus entis, vel ſi pertinet, eſt pura potentia in tali genere, vel ſi eſt actus non habet debitam proportionem cum paſſo, nam quando omnia tria iſta concurrunt, tunc neceſſario ſequitur actio, ergo ſimiliter, quod aliquid tanquam ratio intelligendi intellectionem non cauſet, neceſſario erit vel quia non eſt in genere intelligibilium; vel ſi eſt, ad hoc genus pertinet, vt pura potentia, vel denique, ſi eſt in hoc genere tanquam actus non habet debitam proportionem cum intellectu. Minor verò probatur nam primo ſubſtantia Angeli cum ſit immaterialis eſt in genere intelligibilium. Secundo eſt in tali genere tanquam actus, nam cum ſit ſuperior anima rationali, quæ in tali genere eſt pura potentia, neceſſariò debet eſſe actus, quia aſcendendo ſupra potentiam ſtatim deuenimus ad actum tam in genere intelligibilium, quam in genere entium. Tertio denique habet proportionẽ debitam cum ſuo intellectu; nam cum modus intelligendi à modo eſſendi ſumatur, nihil poteſt eſſe magis propor-

tionatum intellectui Angeli, quam eius substantia, ergo habet omnia, quæ requiruntur ad causandam intellectionem sui. Ad quid ergo speciem superaddere ad illam intellectionem?

Obijcies primo: Nõ potest substãtia Angeli supplere vicem speciei intelligibilis, ergo non sufficit sola coniunctio ipsius cum suo intellectu ad hoc vt cognoscatur. Probatur antecedens, nam species inhæret, substantia autem inhærere non potest, species constituit intellectum in actu primo, quod substantia non potest, quia constituere in actu primo est informare, quod substantia non potest facere, & species facit; denique species subordinatur in agendo ipsi intellectui, quia illa vtitur, non potest autem hoc modo substantia Angeli subordinari suo intellectui cum sit principalior forma comparatione illius, ergo, &c.

Respondeo negando antecedens, ad probationem dico, quod species requiritur in intellectu per se loquendo, non vt informet intellectum, sed vt suppleat vicem obiecti; accidit autem ipsi, quod inhæreat, & informet ipsum intellectum, quia si posset esse quid per se existens adhuc causare posset intellectionem in intellectu. Tantum ergo abest, quod substantia ex eo, quod non inhæret, habere nequeat rationem speciei respectu sui ipsius, vt potius per speciem minus valeat ad causandam intellectionem, quam possit ipsa immediatè; nam ipsa immediatè est præsentior, & actiuior; præsentior quidem, quia magis est, quod est per se, quam quod est per aliud, & consequenter præsentior est res per se ipsam, quam per speciem; actiuior verò, quia habet per se esse, & consequenter per se agere. Ad id verò, quod additur de cõstitutione intellectus in actu primo, dico non esse necessarium; vt talis reddatur per formam informantẽ, cum enim intellectus tunc intelligatur in actu primo completo ad intelligendum, quando est coniunctus cum illo, quod potest in ipso producere intellectionem vt qualitas est; parum refert quod illud, quod coniungitur intellectui ad causandam intellectionem modo supradicto, sit informans, an vero per se subsistens. Denique quando dicitur quod species subordinatur ipsi intellectui in agendo, si intelligatur, quod species eam agere nequeat, nisi inhæreat in intellectu; verum est, sed vt diximus hoc accidit speciei; si verò intelligatur

gatur quod species habeat actiuitatem subordinatam actiuitati intellectus falsum est; nam species causat intellectionem, vt vicaria obiecti, & potius ipse intellectus est subordinatus speciei, quatenus per intellectionem ab ipsa specie causatam perficitur intellectus. Dum ergo dicimus substantiam Angeli respectu intellectionis sui ipsius gerere vicem speciei, non subordinamus substantiam potentiæ, sed potius potentiam substantiæ, quia per intellectionem causatam à substantia ipsa potentia perficitur.

Obijcies 2. si ita esset, in Angelis potentia, & actio essent proximiores ipsi essentiæ, quam essentia sibi, quod est inconueniens; probatur sequela, quia essentia Angeli tenderet in se ipsa per potentiam, & actionem; vnde inter ipsam mediaret potentia, & actio, quia substantia per potentiam tendit in actionem, & actio est medium inter potētiam, & obiectum.

Respōdeo distinguendo sequelam, potentia, & actio essent proximiores ipsi essentiæ, quam essentia sibi, vt essentia est nego sequelam, vt est quid cognoscibile, & actu cognoscitur à se ipsa concedo sequelam; in hoc autem nullum est inconueniens, quia re vera essentia non potest actu cognosci nisi per potentiam, & intellectionem in ea causatam. Et per hoc etiam soluitur aliud inconueniens, quod posset obijci videlicet, quod si essentia Angeli causaret suam itellectionem esset prior seipsa: ad hoc enim dicendum est nullum esse incōueniens idem secundū vnam rationem esse prius se ipso secundum aliam rationem; vnde essentia Angeli, vt essentia est sicut præcedit ipsam potentiam, & intellectionem, vti causa effectum, ita potest seipsam præcedere, non vt essentia est, sed vt est quid cognoscibile, & vt actu cognoscitur.

Obijcies 3. substantia Angeli est subiectum potentiæ intellectiuæ, ergo non potest causare intellectionem in ista, patet consequentia, quia subiectum non causat aliquid in forma, sed potius forma causat perfectionem in subiecto.

Respondeo negādo cōsequentiam, ad probationem dico, quod licet forma tribuat suam perfectionem subiecto, attamen à subiecto potest deriuare aliqua perfectio in formam, vt patet in substantia corporea, à qua fluit quantitas, & qualitas; ex quo enim substantia hæc subijcitnr quantitati, recipit perfectionem quantitatis; quia tamen

men ab ipsa fluit qualitas, quæ est perfectio quantitatis , causaliter dicitur perfectio quantitatis , Ita similiter contingit in casu nostro; nam ab ipsa essentia Angeli fluit potentia intellectiua , & ab ipsa fluit intellectio per quam intelligitur talis essentia , quæ intellectio est ipsius potentiæ perfectio. Substantia ergo Angeli licet secundum se subijciatur potentiæ intellectiuæ, & ab ipsa perficiatur, causaliter tamen est perfectio ipsius potētiæ, quia causat aliquid, quod perficit , & informat eam.

Obijcies 4. substantia Angeli non potest immediatè intelligere, sed potentia superaddita indiget, ergo nec poterit immediatè causare intellectionem sui ; patet consequentia , quia si semel admittatur , quod substantia Angeli potest immediatè operari in vno casu, debet etiam admitti in alio, & si negatur in vno , debet in alio negari .

Respondeo negando consequentiam , ad probationem dico disparem esse rationem , nam essentia causat immediatè intellectionem vt qualitas est, prout est in genere intelligibilium , at eadem non potest immediatè causare intellectionem vt actio est , quia sic ageret vt est in genere entium ; & cum in genere entium non sit sua virtus , sed sit in potentia ad talem virtutem sine superaddita virtute non potest agere ; at in genere intelligibili, cum sit actus, & respectu sui intellectus habeat debitā proportionem , est sua ratio intelligendi ; & subsequenter immediatè potest intellectionem sui modo supra dicto in suo intellectu causare :

Obijcies 5. si calor lingi esset quid subsistens , quamuis esset intimè coniunctus ligno , non faceret tamen ipsum calefaciens, ergo similiter substātia Angeli quāuis sit intimè vnita cum suo intellectu non poterit efficere ipsum intelligentem , nec consequenter causare intellectionem in ipso .

Respondeo argumentum procedere ex falso intellectu , supponit enim arguens , quod ex sola vnione substantiæ Angeli cum intellectu , intellectus dicatur intelligens , quod est falsum ; dicimus enim, quod ex vnione substantiæ Angeli cum suo intellectu fluit intellectio, vt qualitas est, per quam intellectus fertur in ipsam substantiam , & dicitur intelligens ; vnde in forma admisso antecedenti negatur consequentia , quia argumentum est de subiecto non supponente ,

Obijcies

Obijces 6. Angelus potest se abstractiuè cognoscere, sed in tali cognitione non potest concurrere substantia ipsius, ergo saltem ad huiusmodi cognitionem sui indigebit specie superaddita. Probatur primo, quod Angelus possit seipsum abstractiuè cognoscere, nam superior Angelus cognoscere potest inferiorem abstrastractiuè, & idem Angelus potest inferiores, & superiores abstractiuè cognoscere, ergo etiam seipsum. Probatur deinde, quod ad huiusmodi cognitionẽ abstractiuam non possit cõcurrere; nam substantia Angeli non nisi vt existẽs potest causare intellectionem sui in intellectu; sed sic causãdo inducit cognitionem intuitiuam nõ abstractiuam, nam cum terminet cognitionem, sicut illam efficit; si efficit vt actu existens, eamdem pariter terminabit, vt actu existẽs; non poterit ergo substantia Angeli se ipsa immediatè cõcurrere ad cognitionem abstractiuam sui, & consequenter oportebit ad istam ponere in intellectu Angeli speciem superadditam.

Respondeo primo negãdo posse Angelum se abstractiuè cognoscere, nam vel talis cognitio esset simul cum intuitiua cognitione sui, vel non; non primum quia dum habetur notitia intuitiua rei, impertinẽs, & valde superflua est notitia abstractiua eiusdem; nec secundum, quia deberet Angelus desistere à cognitione intuitiua sui quod esse non potest. Ad probationem dico, quod licet Angelus possit superiores, & inferiores abstractiuè cognoscere dum nõ existunt, dubium tamen maximè est, an id possit dum existunt, & probabilissimum est non posse. Verum adhuc concesso, quod alios ita possit cognoscere, non tamen infertur posse taliter se ipsum cognoscere, & ratio est, quia ad intellectionem sui necessario determinatus est naturaliter, & ad intellectionem aliorum pro libito se determinat.

Respondeo secũdo, quod etiam si posset Angelus seipsum abstractiuè cognoscere, non esset tamen ad hoc necessaria species, sed ipsa substantia Angeli esset sufficiens, quia in vsu ipsius substantiæ, & intellectionis causatæ ab ipsa posset Angelus ferri in substantiam suam prescindendo ab existentia, quod patet à pari de cognitione intuitiua, nam licet ad cognitionem aliorum extra se speciem habeat, dum tamen ista existunt, & illa cognoscit intuitiuè, eadẽ species sufficit, ergo à pari eadem es-

sentia Angeli sufficiet ad hoc vt Angelus se ipsum etiam abstractiuè cognoscat; vndè ad probationem in contrarium dico substantiam Angeli causare quidem intellectionem vt est, non terminare verò vt est, dum Angelus sese vult abstractiuè cognoscere, sed ipsam terminare, vt præscindit ab existentia.

Quæres an quod dictum est de substantia Angeli dicendum sit de omnibus existentibus in ipso Angelo? Respondeo affirmatiuè, quia ista etiã intelligibilia in actu sunt, & habent cum intellectu Angeli debitam proportionem, & intimè eidem sunt præsentia, sicut est ipsa substantia; idem ergò de ipsis dicendum est, quod de substantia.

THEOREMA XXI.

Species intelligibiles in Angelis, quibus alia à se cognoscunt, fuerunt immediatè à Deo vt à prima causa infusæ.

Contra communem sentẽtiam de indigentia specierum intelligibilium in mente Angeli ad cognoscendum distinctè, quæ sunt extra ipsum, militat potissimum hæc difficultas, quam ad laudandam opinionem negãtem species intelligibiles in Angelis proponit Vasquez prima parte disput. 200. cap. 3. in hunc modum, videlicet si intellectus Angelicus indigeret speciebus superadditis ad eliciendam cognitionem obiectorum, quæ sunt extra ipsum, vel tales species à rebus acciperet, vel ab initio haberet eas secum productas, primum dici non potest, quia plurima sequuntur absurda; tum etiam, quia eadem ratione, qua dicimus Angelum species à rebus accipere, possemus dicere res ipsas cum intellectu Angeli ad cognitionem sui sine aliqua specie concurrere. Secundum pariter propter maiores difficultates dici non potest; nam vel illæ species cum Angelo productæ infusę sunt à solo Deo, sicut formæ debitæ, & fluentes ab Angelo per modum passionis, vel infusæ sunt sicut perfectiones naturæ Angelicæ, non tamen debitæ. Primum non potest esse, quia substantia Angeli, & intellectus eiusdem, cum sint quid determinatum secundum se postulant determinatas passiones, & per-

perfectiones sibi naturales. Sed species rerum intelligibilium non sunt determinatæ, ergo nequeunt dari Angelo sicut formæ debitæ fluentes ab ipso per modum passionis; minor probatur, nam vel intellectus Angeli exposcit eas tantum species rerum, quas Deus creauit, aut creaturus est, vel etiam species possibilium, quæ creaturus non est; ad species tantum rerum, quas de facto creauit, vel creaturus est, non potest habere naturalem inclinationem, quia hę non sunt naturaliter, sed sola voluntate Dei determinatæ; inclinatio autem naturalis, præsertim ad passiones, debet esse determinata naturaliter; ad possibiles verò nec etiã potest, quia non esset maior ratio; quare ad has, quare ad illas, ac proinde ad omnes naturaliter inclinaretur; quare vel illas omnes haberet Angelus, quæ essent infinitæ, vel aliquibus, immo infinitis careret contra naturalem suam propensionem, quæ duo maximè absurda sunt. Secundum pariter, quod huiusmodi species sint à Deo infusæ, vt perfectiones quidem substantiæ Angeli, sed non debitæ, dici non potest; nam sequeretur posse Deum species Angelo negare absque eò, quod vim aliquam naturæ Angelicæ inferret (nullus enim vim patitur nisi contra internum impetum forma aliqua ei denegetur; aut contraria illi infundatur) quare violentum non esset Angelo nullius rei cognitionem habere, sicut violentum illi non est non videre Deum, cum tamen videre possit per lumen sibi non debitum communicatum. Prętereà si species intelligibiles, vt perfectiones non debitæ Angelis infunderentur, essent formæ supernaturales, sicut est lumen gloriæ; non enim infunderentur à Deo, exigente aliqua dispositione, vel causa creata, vt contingit in infusione animæ rationalis, vt de se patet, infunderentur tamen proximè à solo Deo sicuti lumen gloriæ, & ex parte Angeli esset solum passiua potentia ad illas recipiendas, sicuti est solum passiua potẽtia ad lumen gloriæ, essent ergo supernaturales sicut istud, quod nullus dixit.

Difficultas hęc occasionem nobis tribuit explicandi, vnde Angelus huiusmodi intelligibiles species habeat. Hinc aduerto quatuor esse ambigua circa istud, primo enim ambigi potest, an obiecta intelligibilia se solis producant huiusmodi species in Angelis ita, vt Angelus solum passiuè concurrat, sicut corpus visibile producit

species

ſpecies in oculo. Secundo poteſt dubitari an obiecta intelligibilia ſi non per ſe, & principaliter, ſaltim inſtrumẽtaliter producant huiuſmodi ſpecies, vel medio intellectu agẽte ipſius Angeli, vel quia intellectus Angeli determinatus per præſentiam obiecti illuminati producit in ſe illius ſpecies. Tertio poteſt controuerti an huiuſmodi ſpecies cõnaturaliter emanent ab eſſentia Angeli veluti quędã proprietates, ſicuti ab anima fluunt eius potentiæ. Quarto denique poteſt quæri an iſtę ſpecies immediatè producantur à ſolo Deo. Doctores diuiſi ſunt, alij enim docent ſubſtantias ſpirituales immediatè per ſe ipſas producere ſpeciem ſui in intellectu Angeli, & ad hanc Angelum merè paſſiuè ſe habere; cuius ſententiæ videtur fuiſſe Alenſis, qui 2. par. q. 24. membro 2. ait: In Angelis eſſe naturam datiuam ſpecierum ſibi inuicem, quia in eis eſt natura luminis, ſicut lumen ſẽſibile habet naturam dandi ſenſui ſpeciem ſui; alij ſuſtinẽt eodem modo Angelum accipere ſpecies à rebus, ſicut noſter intellectus à ſenſibus eas abſtrahit; ita opinatur Scotus in 2. diſt. 3. q. 11. Riccardus art. 6. q. 2. Maior q. 7. Baſolis q. 4. art. 2. & 3. cum alijs pluribus. Aliorum ſententia eſt, intelligibiles ſpecies non pro manare ab obiectis, nec vi intellectus acquiri, ſed veluti quaſdam proprietates actiuè dimanare, & intrinſecè ab intellectu Angeli, quod docuit Capreolus in 2. diſt. 3. q. 2. ar. 4. Communior denique ſententia, quam expreſsè tradidit noſter Doctor in 2. diſt. 3. par. 2. q. 2. art. 2. in reſolutione dubitationis 2., eſt, præfatas ſpecies tanquam connaturaliter debitas eſſe à Deo Angelis concreatas.

Vt autem hæc communis ſententia clarius explicetur, & firmius maneat roborata, aliorum opiniones refellemus, & omnibus dubitationibus, quæ circa hanc materiam fieri poſſunt, ſatisfaciemus, & faciliorem parabimus additum ad communem ſententiam inſinuandam.

Dico igitur primo Angelus nõ poteſt accipere ſpecies ab obiectis in hoc ſenſu, quod obiecta intelligibilia ſe ſolis producãt huiuſmodi ſpecies in Angelo, & hic ſolum ad has ſpecies paſsiuè ſe habeat. Probatur quia obiecta intelligibilia vel ſunt corporea, vel ſpiritualia, ſed nullum iſtorum poteſt producere ſpecies in intellectu Angeli, ergo Angelus non poteſt accipere ſpecies ab obiectis in ſenſu dicto; probatur minor, nam

obiecti

obiecta corporea, & materialia non possunt naturaliter agere, vt causa principalis in rem spiritualem, quod cõstat in anima nostra, quæ licet sit forma informans, non tamen accipit species à rebus immediatè, sed per intellectũ agentẽ, ergo multo minus poterit id pati Angelus à similibus corporibus. Quod verò nec spiritualia possint immediatè producere speciẽ sui in intellectu Angeli, etiam probatur; quia si hoc possent, haberent limitatam distantiam, per quam possent agere, & deberent habere medium, per quod tales species ad intellectum transmitterent, non enim possunt esse intimè præsentia ipsi intellectui, nec ipsum immediatè tangere. Constat autem nullam dari limitatam distantiam, per quam spiritualia possint species sui in Angeli intellectu producere, quia etiam si ista infinitè distarent ab Angelo, adhuc tamen Angelus posset illa cognoscere. Constat insuper nullum posse dari medium, per quod tales species ad intellectum Angeli transmittantur, nam accidens spirituale immediatè in subiecto corporeo recipi nullam habet probabilitatem. Preterea vel spiritualia immediatè producerent speciem sui in intellectu Angeli. co liberè, vel ex necessitate naturæ; neutrũ dici potest, ergo, &c. Probatur minor, quia si producerent libere, staret in arbitrio obiectorum, quod ab Angelo cognoscerentur, quod nullus dixit; si ex necessitate naturæ, ergo nihil sui posset vnus Angelus alteri occultare, quod etiam falsum est; patet consequentia, quia si non potest Angelus efficere ne sua substãtia, suaque accidẽntia se prodant alteri cohibendo illa, ne speciem producant; nec id poterit efficere in alijs, quæ sunt in se ipso, vt sunt v. g. actus liberi. Dicendum ergo nec corporea, nec spiritualia obiecta posse immediatè producere sui speciem in mente Angeli.

Dico secundo Angelus non accipit species à rebus, neque in hoc sensu videlicet, quod obiecta intelligibilia virtute intellectus agẽtis ipsius Angeli eleuentur ad producendas species sui, vel quod intellectus Angeli determinatus per præsentiam obiectorum illuminatorum producat in se istorum species. Probatur assertio in primo sensu, quod videlicet obiecta vt eleuata producere nequeãt huiusmodi species; nam quamuis dicamus phantasma materiale, & corporeum eleuari ad producendas species in nobis, non debe-

mus idem dicere de rebus, quæ sunt extra intellectū Angelicum, collatis cum ipso; phantasma enim quia nobis coniunctum est, potest naturaliter eleuari à nostro intellectu agente per ordinationem quandam naturalem, qua sub illo cōstituitur hoc ipso, quod coniunctū est; at res separatæ quo pacto possunt ab Angelico intellctu eleuari?

Probatur deinde assertio in alio sensu, videlicet, quod neque intellectus Angeli determinatus per præsentiam obiectorū illuminatorum producere valeat in se huiusmodi species, probatur inquam; nam hæc determinatio intellectus fieret ab obiectis per aliquid in ipso intellectu productum, & sic idem, quod prius sequitur, vel fieret ab ipsis tanquam à materia circa quam operatur intellectus; & hoc est omninò impossibile; nam antequam intellectus operari intelligatur circa hæc obiecta prius, quam circa illa, à quibus dicitur determinari, debet supponi in actu primo constitutus complete ad operationem, ergo determinatus; non ergo poterit determinari per hoc, quod operatur circa talia obiecta ad producendum in se illorum species. Præterea vel ipsa obiecta determinantia intellectum ad producendas tales species, coniunguntur ipsi intellectui vt ratio agendi in productione talium specierum, vel non; primum esse non potest, quia obiecta extra Angelum nullo pacto vniuntur cum intellectu Angeli. Secundum neque etiam dici potest, nam si non vniuntur vt ratio agendi, & intellectus intrinsecè nihil habet, per quod intelligatur completus ad productionem talium specierum, redditur inintelligibile, quomodo tales species producere valeat; tum quia determinatio facta per extrinsecum nō addit vires intellectui ad producendum in se aliquid intrinsecum; tum quia ipsemet intellectus esset immediatè agens, & immediatè patiens, quod esse non potest. In nullo ergo sensu ex dictis potest Angelus accipere species à rebus.

Dico tertio species intelligibiles in Angelis, quibus alia à se cognoscunt, non manarunt veluti propriæ passiones effectiue ab essentia, vel intellectu Angelorum. Hanc assertionem suadere possumus ea ratione, qua in argumento negantium species, ostēsum est, non posse huiusmodi species infundi tanquam proprietates substantijs debitas.

Suadetur tamen vlterius hoc pa-

cto, quia si species essent veluti passiones connaturaliter emanantes à substantia Angeli, istæ essent infinitæ; sed hoc esse non potest, ergo neque illud; probatur sequela, quia à substantia Angeli emanare debent species eorum omnium obiectorum, quæ Angelus naturaliter potest cognoscere; sed hæc sunt finita in infinitum, ergo species emanantes deberent esse infinitæ; maior patet, quia si semel admittatur, quod species intelligibiles emanant à substantia Angeli veluti propriæ passiones, debent tot emanare, quot possunt valere ad cognoscendum omnia, quæ naturaliter Angelus potest attingere; non enim est perceptibile, quod substantia Angeli in emanatione talium specierum cohibeat se ad talem determinatum numerum, & non omnes progredi sinat, minor vero, videlicet quod obiecta naturaliter cognoscibilia ab Angelo sint finita in infinitum, probatur, quia omnes res creabiles, distributiuè loquendo, sunt cognoscibiles à quocumque Angelo nunc creato, sed hæ sunt finitæ in infinitum, ergo, &c.

Nec valet dicere, quod à substantia Angeli, vel intellectu Angeli naturaliter tãtum emanarunt illæ species, quæ erant necessariæ ad percipiendam hanc vniuersitatem rerum; nam substantia Angeli secundum se est indifferens ad cognoscendas has creaturas potius quam alias, si creata fuisset in alijs circumstantijs; est enim ita perfecta in se, & absoluta, vt non dicat naturaliter ordinem potius ad hãc, quam ad illam rerum vniuersitatem; vnde si Deus creasset alium mundum diuersum ab isto, potuisset creare ipsum Angelum, qui nunc est, & huic pro illo statu connaturalis fuisset cognitio illius mundi, sicut connaturalis est cognitio istius, qui cum isto creatus est; igitur à substantia Angeli non solum emanare debuerũt species pro hac rerum vniuersitate, sed etiam aliæ pro alia possibili, & cõsequẽter infinitæ; quod eo maximè verum est, quia quidquid potest fluere ab aliqua essentia tanquam proprietas intrinseca sibi inhærens semper fluit, seu resultat, nisi per miraculum impediatur; si ergo species alterius vniuersitatis rerum possunt fluere ab essentia Angeli, quia vt diximus si hæc fieret cum alia vniuersitate connaturaliter illam cognosceret; dicendum est de facto emanasse, vel fuisse miraculosè impeditas, quod sine vllo fundamento asseritur. Vt autem hæc inconuenien-

tia vitentur, dicendum eſt rerum ſpecies nullo pacto effectiuè à ſubſtantia Angeli veluti paſſiones naturales emanare.

Obijcies primo: ſpecies intelligibiles debent eſſe connaturales intellectui Angelico, alias miraculosè, & non connaturaliter eas haberet, ergo dimanant ab eius eſſentia, vel immediatè, vel ſaltem mediante intellectu; probatur conſequentia, quia ſi ſunt connaturales, & coæuæ ex natura ſua, id eſſe non poteſt niſi propter intrinſecam connexionem, quam habent cum natura Angeli, ergo ſunt proprietates dimanantes ab eius eſſentia, nam hæc tantum ſolet eſſe connexio inter naturam ſubiecti, & proprietatis inſeparabilis ab illo.

Reſpondeo negando cõſequentiam, quia non omne, quod eſt alicui connaturale ab eius eſſentia dimanat; ad probationem dico eſſe quidem ſpecies connaturales, & coæuas ſubſtantiæ Angeli, & habere connexionem cum ipſa, hæc autem connexio non fundatur in naturali dimanatione ab ipſa, ſed in exigentia potentiæ receptiuæ ipſarum, eſt enim talis potentia, vt naturaliter poſtulet talem actum ſibi coæuum, ac propterea coniunctum. Nec mirum hoc eſſe debet, nam videmus quãtitatem non eſſe paſſionem à materia dimanantem, & tamen illam videmus connaturalem, & coæuam materiæ; eadem ergo ratione poterunt hæ ſpecies intelligibiles eſſe connaturales, & coæuæ ſubſtantiæ Angeli, nec tamen ab illa veluti proprietates emanabũt.

Oijcies 2. Si iſtæ ſpecies non manant à natura Angeli veluti propriæ paſſiones, erunt accidentia communia, qualia ſunt, quæ ſolent fieri ab agente extrinſeco in ſubiecto tantum paſſiuè ſe habẽte, ergo nullum erit principium aſſerendi hæc accidentia eſſe coæua omnibus Angelis, quia ab illis non manant, & agens extrinſecum, à quo fiunt, nõ agit ex neceſſitate naturæ, ſed liberè, vnde non cogitur illas ſimul cum ſubiecto producere. Confirmatur, quia videtur inconueniens ponere in Angelo potentiam paſſiuam naturalem ad tales ſpecies, & quod illi non correſpondeat potẽtia actiua naturalis, per quam poſſit in actum reduci, ergo datur intrinſecum principium vnde emanant actiuè.

Reſpondeo ſpecies intelligibiles non eſſe paſſiones fluentes ab eſſentia Angeli, eſſe tamen veluti accidentia ſpeciei ſequentia for-

mam

mam, vnde sicut nulla res est, quæ coæua non habeat accidentia speciei, sic nullus Angelus reperitur, qui coæuas non habeat huiusmodi species; si ergo arguens nomine accidentium cõmunium etiam illa complectatur, quæ speciem, & formam sequuntur, concedimus hniusmodi species esse veluti accidentia communia; si verò illa accidentia significet, quæ dicuntur indiuidui,& formæ coęua non sunt, negamus esse accidentia cõmunia, quia inter accidens commune, & passiones fluentes ab essentia, dãtur accidentia speciei sequentia formam,quę licet ad proprietates reducantur, non debent tamen effectiuè emanare ab essentia rei. Quando autem dicitur, nullum esse principiũ asserẽdi has species coęuas Angelis, nisi ab essentia emanent,negandum est;sufficit enim ipsa exigentia naturalis substantiæ Angelicæ, quæ naturaliter petit semper esse completa in ratione principij intellectiui. Nihil autem refert, quod Deus liberè has species dederit Angelis, non ex necessitate naturæ; quia supposita rerum creatione, cum Deus omnia operetur cõsentaneè ad cuiusque rei naturam, ad hoc vt semper dentur, sufficit quod substãtiæ Angelicæ illas postulent secundum ordinem cõnaturalem. Ad confirmationem dico non esse inconueniens ponere in Angelo potentiam passiuam naturalem ad tales species, & ponere potentiam actiuam naturalem talium specierum extra Angelum; sicut in materia est potentia passiua naturalis respectu quantitatis, & extra materiam potentia actiua naturalis eiusdem; nec obstat, quod hæc potentia sit increata Creatoris, quia dum operatur secundum naturæ exigentiam, & complet principium, quod creatura postulat, naturalis dici potest; cum sit Dei vt authoris totius naturæ.

Obijcies 3., id quod in principio Theorematis pro negantibus species, adductum est ad probandum esse huiusmodi species veluti passiones naturales ipsius Angeli; quia si hoc non esset, nulla violentia fieret Angelo, si crearetur sine his speciebus; quia cum violentum sit, quod aliquis patitur contra internum impetum; in negatione talium specierum nihil fieret contra internum impetum Angeli, quia cum Angelus non habeat internũ principium, à quo istæ species dimanent, nec habere potest internum impetum ad has species, hic enim solum in potentia actiua inuenitur;negatio er-

go specierum violenta non esset Angelo; hoc autem esse non potest, quia Angelus non solum nequit naturaliter esse ignorans, sed etiã nequit esse impotens ad ignorantiam expellendam; dicendum ergo huiusmodi species esse proprietates à substantia Angeli dimanantes.

Respondeo negando sequelam, & ad probationem dico gratis internum impetum limitari ad appetitum naturalem potentiæ actiuæ, quia violentum in vniuersum dicitur illud, quod est cõtra naturalem appetitum, etiam si ille sit potentiæ passiuæ exigentis, & postulantis talem actum ad suæ naturæ complementum. Quod autem Deus possit creaturam propria perfectione priuare, non facit, quod illa perfectio connaturalis creaturæ dici non debeat; vnde vt species sint Angelis naturales satis est, quod tali naturæ sint semper debitæ, & quod Deus vt auctor naturæ per actionem Angelo connaturalem illas auferre nequeat.

Dico quarto Angelorum species intelligibiles infusæ fuerunt immediatè à Deo vt à prima causa operante iuxtà exigentiam naturæ Angelicæ, cui quidem naturale est habere species, cum sit intellectiua, & sine speciebus intelligere nõ possit, & exigat quod naturalis capacitas sui intellectus pro statu, in quo condita est, expleta maneat. Hæc vt dixi est sententia nostri Doctoris, & manifestè sequitur ex dictis, cum enim ostensum sit non posse Angelum species à rebus accipere nullo modo ex assignatis, nec posse illas in se producere virtute propriæ substantiæ tanquam proprias passiones, reliquum est vt producantur à solo Deo, qui cum sit auctor naturæ perfectiones rebus consentaneas tribuit.

Potest hæc eadem assertio colligi ex Sacra scriptura; nam Ezechielis 28. de Rege Tyri in figura Diaboli habetur: *Tu signaculum similitudinis, tu plenus sapientia, perfectus decore.* Et infra: *Perfectus in vijs tuis fuisti à die conditionis tuæ.* Videtur præterea insinuata à D.P. Augustino, qui 2. de Genesi ad litteram ait: *Neque enim sicut nos ad participandam sapientiam perficiebantur Angeli, vt inuisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspicerent.* Quibus ostendit cognitionem Angelorum non perfici per acceptionem specierum à rebus. Prius autẽ dixerat: *Conditio verò Cæli prius erat in Verbo Dei secundum geni-*

tam

tam sapientiam, deinde facta est in creatura spirituali secundum creatam in illis sapientiam, deinde Cælum factum est, vt esset etiam ipsa Cæli natura in genere proprio: Sic & discretio, vel species aquarum, atque terrarum, sic naturæ lignorum, herbarum, sic luminaria Cæli, sic animantia orta ex aquis ac terra. Quibus docere videtur Deum infudisse in mentibus Angelorum eorum obiectorum species, quæ facturus erat in proprio genere.

Ad faciliorem autem solutionem eorum argumentorum, quæ contra hanc assertionem fieri possunt, aduerto species intelligibiles à Deo infusas mentibus Angelorum primo, & per se esse repræsentatiuas quidditatum omnium creaturarum naturaliter existentium in hoc mundo, per quas species dicuntur hæ rerum naturæ esse in Angelo secundum esse intelligibile; dico naturaliter quia de obiectis simpliciter supernaturalibus alia est ratio. Illæ ergo species primo, & per se repræsentant naturam secundum quidditatem, & speciem, non autem secundum esse, & indiuidua, nisi posita conditione, quod indiuidua illius naturæ existant; sicut enim essentia Diuina non repræsentat indiuidua existentia, nisi existant, ita illæ species possunt esse talis naturæ, vt non repræsentent indiuidua nisi existant. Vnde Angelus initio suæ creationis cognouit omnia indiuidua substãtiarum, quæ existebant cum omnibus illis accidentibus, quæ naturaliter ab Angelo sunt cognoscibilia.

Obijcies primo ex D. P. Aug. 12. de Trinit. cap. 7. vbi ait: *Quod ex veritate rerum, quæ in tempore contingunt, afficiuntur sensus hominum carnales, & reliquorum animalium, & etiam celestes sensus Angelorum.* Quibus verbis vt patet videtur significare res ipsas intelligibiles causare species in intellectu Angelico, sicut causant in nostro, non vero esse tales species Angelis concreatas.

Respondeo D. P. Agustinum locutum fuisse in eorum sententia, qui ponebant Angelos habere corpus, & sensus, de cuius sententie falsitate non fuit certus, sed dubitauit. Posset etiam dici non fuisse mentem S. Doctoris asserere quod Angelus quantum ad intelligendum immutetur à re præsenti, sed quod aliqualiter varietur eius cognitio, dum res est presens, quod potest colligi ex textu eiusdem, qui ita habet: *Deus nõ ad tempus videt, neque aliquid noui fit ex*

eius visione atque sententia, cum aliquid temporaliter, ac transitoriè geritur, sicut inde afficiuntur sensus vel carnales animalium, & hominum, vel etiam cœlestes Angelorum.

Obijces secundo: si species Angelorum essent à Deo concreatæ æqualiter respicerent præsentia, & futura, propinqua, & distantia, ergo Angeli æqualiter haberent cognitionem præsentium, & futurorum, distantium, & propinquorum, & sic futura cognoscerent antequam sint, ac distantia quæcumque veluti propinqua perspicerent, quod non videtur dicendum.

Respondeo negando antecedens quantum ad futura, concedo autem quantum ad distantia, & remota; nec enim distantia localis per se loquendo impedire potest cognitionem Angelicam, quia vt narrat S. P. Augustinus 12. de Genes. ad litt. Spiritus immundi quandoque multa longinqua prædicunt. Quantum verò attinet ad futura, impeditur Angelus ab eorum cognitione, non ex defectu speciei, sed quia species, quas habet, possunt quidem representare quidditatem, & esse rei, sed non representant esse, nisi quando determinatè competit rei. Vndè cum futura presertim contingentia non habeant esse determinatum, non possunt per illas species repræsentari determinatè.

Obijcies tertio: Angeli tam boni, quam mali multa discunt in progressu temporum, ergo non habent species rerum omnium ab initio concreatas; probatur antecedens primo de bonis ex D. Paulo ephes. 3. dicentè: *Vt innotescat Principibus, & Potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei:* vbi Glosa docet Angelos multa discere per Ecclesiam. Probatur secundo de malis ex D. P. Aug. 2. de Genes. ad litt. docente Angelos malos aliqua discere per experientiam; ait enim: *Spiritibus illis quædam vera de temporalibus rebus nosse permittitur: partim quia subtiliori sensus acumine, partim quia corporibus subtilioribus vigēt, partim experientia callidiores propter magnam longitudinem vitæ.*

Respondeo concesso antecedenti, negando consequentia, nam Angelos tam bonos, quam malos multa in progressu temporum discere nō arguit ipsos ab initio speciebus rerum caruisse, sed per species obiecta illa non potuisse cognoscere, quæ in progressu temporis postea nouerunt, quia in tali progressu esse determinatum accipiunt, quo antea carebant ex

cuius defectu ab Angelis certò cognosci non poterant, vt sunt futura contingentia.

Obijcies 4. Intellectus agens in homine potest producere species intelligibiles in mente hominis, ergo multo magis intellectus Angelicus id poterit in mente Angeli; patet consequentia, quia virtus, quæ tribuitur lumini minus efficaci, non debet negari lumini efficaciori, ergo si lumen minus efficax intellectus humani potest eleuare phantasmata ad producendas species in intellectu possibili, lumen efficacius intellectus Angelici poterit eleuare obiecta ad producendas species in mente Angeli.

Respondeo negando cõsequentiam, ad probationẽ dico, quod eadem virtus debet tribui lumini efficaciori, quæ tribuitur lumini minus efficaci, quando virtus conceditur lumini secũdum quod lumen est præcisè, non verò quando ipsi prouenit talis virtus ex alio capite; quia tunc non debet concedi efficaciori lumini nisi cętera sint paria; in casu autem nostro posse producere species in intellectu possibili non conceditur intellectui agenti, vt tale lumen est, quia nullius creati luminis efficacia sufficeret ad præstãdum, quod phantasma ageret in intellectu, nisi haberet aliquam naturalẽ vnionem, & contactum ad ipsum; hac autem vnione, & contactu carent obiecta intelligibilia respectu intellectus Angelici; nil ergo mirum, quod intellectus Angelicus ipsa nequeat eleuare ad producendas in ipso species sui.

THEOREMA XXII.

Possibiles sunt species intelligibiles magis, & minus vniuersales.

NOmine speciei magis vniuersalis illam intelligo, quæ cum sit vna qualitas intentionalis numero apta est repræsentare plura obiecta, distincta etiam secundum quod ab inuicem differunt; v. gr. si vna species posset repræsentare omnia animalia diceretur magis vniuersalis in repræsentando, quam ea, quæ solum posset repræsentare omnia volatilia, & illa multo minus diceretur vniuersalis, quæ solum hominem posset repræsentare. Esse possibiles huiusmodi species ita vniuersales, vt per vnam plura obiecta

repræsententur, supponit noster Doctor in 2. dist. 3. par. 2. q. 2. ar. 2. in resolut. dubit. tertiæ, & de cognit. Angelorum q. 8. Nos verò illarum possibilitatem suademus.

Primo quia in Deo essentia est species vniuersalissima omnium rerum, ergo secundum hanc rationem erit aliqualiter imitabilis à creatura, non quidem secundum totam latitudinem, sed secundum aliquam vniuersalitatem. Secundo, quia videmus in causis creatis alias alijs esse vniuersaliores in operando, ergo inter species intelligibiles aliquæ poterunt esse alijs vniuersaliores in repręsentando. Tertio quia inter principia scientiarum aliqua ad plures conclusiones, quam alia se extendunt; ergo similiter inter species aliquæ ad plura repræsentanda poterunt se extendere. Denique nulla apparet implicantia, propter quam dici possit species vniuersales in sensu explicato esse impossibiles. Imò dicere esse possibiles magis videtur consonum ijs, quæ communiter admittuntur; nam species naturæ humanæ plura repræsentat, quā species propria Petri; & insuper species, qua in multorum sententia vtitur sensus communis, magis vniuersalis est, quā species, quibus sensus particulares vtūtur, repręsentat enim obiecta omnium sensuum; ergo dicendum est species vniuersales in sensu præfato esse possibiles.

Obijcies primo: Sicut vnius scientiæ, & vnius cognitionis debet esse vnum obiectum formale adæquatum, ita, & vnius speciei, sed si vna species esset apta repræsentare plures naturas non haberet vnum obiectum formale adæquatum, ergo talis species vniuersalis non est possibilis; probatur minor, quia vel hęc ratio obiecti formalis adæquati esset ratio aliqua vniuersalis, & communis duabus illis naturis, vel esset duæ rationes particulares, vt duæ; hoc secundum dici non potest, quia tunc non esset vnum obiectum talis speciei; neque etiam primum dici potest, quia tunc sola illa ratio vniuersalis repræsentaretur, nō autem differentiæ particulares. Nam hæ differentiæ non cōtinentur in ratione vniuersali, neque formaliter, neque eminenter; v.g. rationalitas, & hinnibilitas non continentur in ratione communi animalis formaliter, quia illa ratio præscindit à differentijs, neque eminenter, quia non est illarum causa, vel illis perfectior; species igitur, quæ repræsentat tanquam

obie-

obiectum adequatum rationem illam communem animalis, repræsentare non posset differẽtiam hominis, & consequenter non esset vniuersalis vt dicimus.

Respondeo negando minorem, ad probationem dico rationem formalem adequatam obiecti speciei vniuersalis esse quidem vnam; sicut ratio formalis adæquata obiecti sensus communis est vna; quando autem dicitur, quod repræsentaretur illa sola ratio communis, negandum est, nam licet sensus communis, quia vna potentia est, sub vna ratione feratur super obiecta sensuum particularium, non tamen dicitur ferri in solam rationem communem sui obiecti, sed distinctè super obiecta omnium sensuum; ita & species licet respiciat omnia illa, quæ repræsentat sub vna ratione, non inde sequitur, quod solũ illam rationem communem valeat repræsentare. Et quando additur, quod differẽtiæ particulares neque eminenter, neque formaliter in illa ratione cõmuni continentur, quia supponitur præcisa à differentijs; dico quod præfatæ differentiæ in illa communi ratione, quam respicit species, eo modo continentur, sicut obiecta propria sensuum particularium continentur sub ratione communi obiecti sensus communis, vniũtur enim quodammodo differentiæ illæ tanquam quid materiale ad illam rationem communem, sub qua respiciuntur à specie earum repræsentatiua; sicut obiecta sensuum particularium tamquam aliquid materiale vniuntur sub illâ ratione communi sub qua respiciuntur à sensu communi. Sed vt video credit arguens, quod sola illa ratio communis respiciatur à specie, quod falsum est; nam illa ratio est tantum id, sub quo species obiecta illa respicit; vt ergo differentias particulares possit repræsentare, necesse non est, vt illas vel formaliter, vel eminenter contineat, sed sufficit cum ipsa vniri modo explicato.

Obijcies 2. species est formalis similitudo obiecti, ergo vna species nõ potest esse similitudo duorum obiectorum secundum quod inter se differunt.

Argumentum hoc vel maximam patitur æquiuocationem, vel nihil probat; non enim oportet existimare speciem esse taliter similitudinem obiecti, vt sit eiusdem naturæ cum obiecto, vel simpliciter, vel secundũ apparẽtia accidentia, sicut imago Cęsaris dicitur eiusdẽ similitudo; at species in

hoc tantũ sensu dicitur similitudo obiecti; quia per ipsam intellectus veluti dirigitur, & determinatur in obiectum, quia ipsi essentialiter competit esse repræsentatiuam sui obiecti, videtur ergo arguens supponere, quod species dicatur similitudo obiecti, quia eiusdem sit speciei cum obiecto, quod falsum est. Si verò in recto sensu à nobis explicato assumat, quod species est similitudo obiecti, nihil concludit; quia similitudo intentionalis potest esse multæ rationes particulares in esse repræsentatiuo; potest enim esse ita excellens vt pluribus speciebus particularibus æquiualeat. Nec dicas esse æquiuocationem in tali specie, quia æquiuocatio propriè non est nisi in vocibus, quæ significant ad placitum.

Obijcies 3. si per vnam speciem possent repræsẽtari omnia animalia, sequeretur posse per eamdem repræsẽtari omnia animalia etiam possibilia, sed hoc non potest esse, ergo neque illud, patet sequela, quia animalia etiam possibilia cõuenirent in ratione animalis, ergo repræsentari possent, sicut possunt repræsentari existentia. Minor verò probatur, quia si hoc esset, illa species deberet esse infinita, cum animalia possint in infinitum multiplicari.

Respondeo negando sequelam, ad probationem dico rationem propter quam omnia animalia existẽtia per vnicam speciem possunt repræsentari, non esse, quia habent inter se conuenientiam genericam præcisè, quia etiam illa, quæ ponuntur in genere substantiæ, habent eamdem cõuenientiam in summo genere, & tamen vt docet Ægidius, non possunt per vnicam speciem distinctè repræsentari; sed ideo omnia animalia existentia possunt per vnicam speciẽ repræsentari, quia & habent inter se talem conuenientiam, per quam habent vnitatem sub illa specie, & species taliter est ipsis secundum suam excellentiam adæquata, vt ipsa repræsentare valeat, & non plura; nec mirum hoc esse debet, quia sicut non valet, quod si plures naturæ in aliqua ratione conueniunt, species, quæ potest repræsentare duas naturas, possit omnes illas repræsentare, potest enim esse quod species sit taliter limitata, vt habeat virtutem repræsentandi duas naturas tantum; ita licet omnia animalia, tam existentia, quam possibilia in ratione animalis conueniant, non valet tamen, quod si est possibilis species, quæ possit repræsentare existẽtia, illa eadem species debeat repræ-

senta-

sentare possibilia, quia potest limitari ad sola existentia.

Obijcies 4. si esset possibilis hæc species vniuersalis, iam posset, qui illam haberet, vnica cognitione attingere omnia obiecta, quæ illas species repræsentaret; sed hoc esse non potest, vt communiter conceditur, ergo neque est possibilis hæc species vniuersalis; sequela patet, quia iam illa species vniuersalis esset principium sufficiens ad causandam cognitionem omnium illorum obiectorum; potentia etiam intellectiua de se esset sufficiens, posset igitur intellectus, qui talē speciē haberet, omnia illa obiecta vnico actu cognoscere.

Respondeo, quod in illa specie duo quodammodo obiecta oportet distinguere, primarium videlicet, & secundarium, primarium sunt omnia obiecta prout vnita sub illa ratione communi, secundum quam rationem sunt quid vnum; secundariū verò sunt obiecta prout secundum proprias rationes sunt distincta, secundum quod plura esse videntur; per speciem ergo vniuersalem potest Angelus vnica cognitione attingere obiectum primarium illius speciei, quod est vnum; non verò potest attingere secundarium secundum totam suam latitudinem, quia circa obiectum secūdarium illa species se habet ad modum plurium, non quod sit multiplex, sed propter limitationem potentiæ causat nunc intellectionem distinctam huius, nunc illius secundum determinationem voluntatis ac si esset re ipsa multiplex, at circa obiectum primarium se habet ad modum vnius, & sic necessariò causat intellectionem illius. Vnde distingui debet sequela, & concedi de obiecto primario, negari verò de obiecto secundario; & ad probationem dici debet, quod licet species sit sufficiens ad causandam cognitionem, intellectus tamen non potest obiecti secundarij latitudinem vnica cognitione distinctè attingere.

Obijcies 5. si posset dari species repræsentans plures naturas, posset dari species repræsentans omnes, sed hæc repugnat, ergo & illa; probatur sequela, quia eadem ratione, qua in vnica specie possunt plura distincta sub vna ratione vniri, poterunt vniri etiam omnia.

Respondeo negando sequelam, ad probationem dico, quod cum naturæ rerum possint in infinitum multiplicari, crescendo semper in perfectione, non possunt omnes vniri sub vna ratione in vnica

specie,

ſpecie, quia talis ſpecies, quæ omnibus prefatis naturis deberet correſpondere, infinitam perfectionem deberet habere. Si autem dicas, ſaltim dari poterit vna ſpecies repræſentans omnes naturas, quæ de facto ſunt; in hoc manifeſtam implicantiam non agnoſco, quia obiecta, quæ debent repræſentari, finita ſunt; & non eſt maior ratio, quod vna ſpecies poſſit plura finita repræſentare, alia verò longè perfectior non poſſit repræſentare omnia, quæ finita eſſe ſupponimus. Quamuis autem hoc ſit poſſibile, de facto tamen dari dicendum nō eſt, quia intellectus, cui talis ſpecies eſſet proportionata, deberet eſſe maximè excellens, & longè eminens ſuper omnes creaturas, quæ de facto reperiuntur.

THEOREMA XXIII.

De facto ſpecies intelligibiles vniuerſales reperiuntur in Angelis.

EST expreſſa ſententia noſtri Doctoris de facto reperiri in Angelis ſpecies vniuerſales; probatur, quia ſubſtantia intellectualis nobilior eſt, quo magis accedit, ac magis participat de Diuino intellectu; imo ratio maioris nobilitatis in ipſa deſumitur, quia eſt quædam participatio Diuini intellectus, ergo inter has ſubſtantias intellectuales ſaltem illæ, quæ magis appropinquant Deo, debent magis participare de conditionibus Diuini intellectus; ſed hæc eſt cōditio Diuini intellectus, vt ad cognoſcendum omnia clarè, & diſtinctè, ſit in actu per ſuam eſſentiam, tanquam per vnicam ſpeciem, ergo ſubſtantia intellectualis, quo nobilior eſt, & proprius accedit ad ipſum, debet hanc conditionem ſecundum modum ſibi poſſibilem participare; ſed non eſt poſſibile, quod omnia clarè cognoſcat per ſubſtantiam ſuam, quæ finita eſt, nec per vnicam ſpeciem, quia hæc etiam implicat propter infinitatem, ergo hoc ſaltem debet ipſi competere, quod plura intelligat clarè, & diſtinctè per vnam ſpeciem. Nec valet dicere ad maiorem nobilitatem ſubſtātiæ intellectualis ſufficere, quod ipſa clarius, & perfectius cognoſcat, quod minus nobilis minus clarè cognoſcit; nam cum nihil abſurdi ſequatur ex illa participatione Diuini intellectus ſecundum mo-

modum explicatum; non est cur hæc negetur substãtiæ intellectuali nobiliori; præsertim cum substãtia intellectualis perfectior participare debeat secũdum modum sibi possibilem perfectionem Diuini intellectus, etiam secundum quod consideratur constitutus in actu primo per speciem, quæ in ipso est vnica, & vniuersalissima.

Probat eamdem sentẽtiam noster Ægidius, vbi supra in præcedenti Theoremate art. videlicet 2. citato, aliquibus non contemnendis coniecturis, ex ordine videlicet gubernatorum Ciuitatis, secũdum quem videmus Ducem intendere bonum publicum generaliter, Ministros verò Ducis intendere bonum publicum magis, vel minus particulariter secundum quod magis, vel minus distãt à Duce; cõstituitur enim sub Duce Præfectus militiæ, sub hoc Præfecti legionum, sub his Centuriones, & Decani, qui omnes secundum quod magis Duci appropinquant, bonum publicum quadam vniuersaliori ratione intendunt, vt patet. Quod ergo in gubernatione Ciuitatis videmus, possumus ad agentia intellectiua transferre, & dicere, quod sicut intentio boni publici magis vnita est in Duce, & ad plura se extendit, quam in Principe militiæ, & magis in hoc, quam in Præfectis legionum; ita ratio cognoscendi in summè intellectiuo est summè vna, & ad omnia se extendit, in alijs verò agentibus intellectiuis secundum quod magis ab ipso distant, est magis diuisa, & multiplicata, & ad pauciora se extendit, in ijs verò, quorum maior est propinquitas ad summè intellectiuum, est magis vnita, & ad plura se extendit. Idem conatur inferre coniecturaliter ex ordine scientiarum; nam sicut inter scientias quæ alia superior est de pluribus sub vna ratione considerat, ergo, inquit, inter intelligentias, quæ superior est plura per vnam rationẽ intelligendi cognoscet, quam inferior.

Inter cæteras tamen coniecturas, quas adducit ad prefatam sententiam probandam, summopere commendat illam, quam colligit ex potentijs; ait enim, videmus in ordine potentiarum, quod potentia superior ad plura sub vna ratione, quam inferior, se extendit; nam sensus communis v. g. sub vna ratione multò plura cognoscit, quam omnes sensus particulares; nam omnes sensus particulares solum iudicant de obiectis sensibilibus sibi proprijs, sensus verò communis non solum iudicat,

dicat, de obiectis, sed etiam de actibus istorum sensuum particularium, & de differentijs obiectorum, idque sub vna ratione, alias non esset vna potentia, sicut ergo potentia superior sub vna ratione plura distinctè potest attingere, ita intelligentia superior per vnam speciem plura cognoscet, quam inferior.

Obijcies primo Angeli nō possunt cognoscere per species abstractas à rebus, quia ab istis non accipiunt species, ergo non possunt habere species vniuersales, patet consequentia, quia vniuersale est quid abstractū à singularibus, quod innuit Philosophus primo de anima t.cap.8. dicens: *vniuersale autem nihil est, aut posterius est*, videlicet singularibus.

Respondeo negādo consequentiam, ad probationem dico, quod datur triplex vniuersale, ante rem in re, & post rem; vniuersale ante rem est cum artifex habet in se formam aliquam vniuersalem, ad cuius similitudinem plura producit; vniuersale in re est quod de rebus prædicatur, vt natura communis existens in rebus; vniuersale post rem est quod à rebus abstrahitur. Quando autem dicimus Angelos habere species vniuersales, non intelligimus de vniuersali ante rem, quasi Angeli per ipsas sint rerum productiui, nec de vniuersali post rem, quasi species à rebus abstractas acceperint, nec de vniuersali in re, quasi species illæ de rebus pluribus prædicentur, sed intelligimus de vniuersali, quod merè plura repræsentat. Et si velimus ad aliquod ex enumeratis vniuersalibus illas reducere, dicendum est pertinere ad vniuersale ante rem, non quia illę species sint rerum productiuę, sed quia ante productionem aliarum rerum fuerunt ipsæ productæ iuxta dictum D. P. August. asserentis res prius factas fuisse in sapientia Angelorum, quam in proprio genere.

Obijcies 2. si Angeli superiores haberent species magis vniuersales, vel hoc esset secundum cognitionem, vel secundum operationem, neutrum dici potest, ergo non habent, probatur minor, quia non possunt esse magis vniuersales secundum operationem, quia Angeli non sunt operatores rerum, nec secundum cognitionem, quia cum omnes omnia naturaliter attingibilia cognoscant, æquales censentur in cognitione.

Respondeo negando minorem, ad probationem dico species illas dici magis vniuersales secundum

cognitionem; & ad rationem in cōtrarium concedo quidē Angelos esse æquales in cognitione naturaliter intelligibilium; sed dico hoc esse discrimen, quod inferior per plures species intelligit ea, quæ superior cognoscit per pauciores, quare species in superiori dicuntur vniuersaliores, quia plura repræsentant.

Obijcies 3. Angeli habēt sciētiam perfectam de rebus, ergo non possunt vti ad intelligendum speciebus vniuersalibus, patet consequentia, quia cognitio eo imperfectior est, quo fit per medium vniuersalius.

Respondeo negando consequentiam, ad probationem dico verum quidem esse in nobis, quod cognitio eo est imperfectior, quo fit per medium vniuersalius, quia per tale medium nō cognoscimus res distinctè, & in propria forma; at in Angelis eo perfectior est cognitio, quo fit per medium vniuersalius, quia per tale medium res distinctè, & in propria forma cognoscuntur. Ratio autem, propter quam species vniuersales in nobis imperfectam faciant cognitionem, & confusam, est, quia species non sunt nobis connaturales, sed acquisitę, & à rebus abstractæ; at species Angelorum sunt connaturales, & concreatæ ipsis, quare non sequuntur modum specierum nostrarum, sed potius habent modum potentiarum, quæ nobis sunt naturales; & sicut per istas quando sunt superiores possumus plura in propria forma, quam inferiores attingere, vt patet in sensu communi, ita Angeli per illas species ipsis connaturales plura possunt distinctè cognoscere, quam inferiores Angeli per species magis particulares.

Obijcies 4. in animalibus perfectioribus, & perfectioribus non sunt species magis, vel minus vniuersales, sed æquales, ergo idem dicendum videtur de Angelis, patet consequentia, quia ad philosophandum de superioribus per hęc inferiora manuducimur.

Respondeo negādo cōsequentiam, & ad probationem dico nos posse quidem manuduci ad superiora per hæc inferiora, quando aliunde non cognoscimus corrigendum esse intellectum; in casu autem nostro manifestè apparet corrigēdum esse intellectum, quia cum Angeli species à rebus accipere nequeant, sicut eas accipiunt homines, & cætera animalia, per id, quod videmus in speciebus animalium ascendere non possumus ad Angelicas species.

Bene ergo poterũt animalia habere æquales species, quia cum istas à rebus accipiant, habent has limitatas ab efficiente; Angeli verò cum eas acceperint à prima causa, habebunt istas suæ naturæ proportionatas.

Obijcies 5. si in Angelo superiori esset species magis vniuersalis, Angelus inferior haberet scientiam æqualem scientiæ Angeli superioris, sed hoc esse non potest; ergo in Angelo superiori non est species magis vniuersalis, probatur sequela, quia in Angelo inferiori esset species, quæ repræsentaret illam speciem magis vniuersalem Angeli superioris; proprietates enim naturales Angeli superioris sunt cognitæ Angelis inferioribus, ergo inferior Angelus per hanc suam speciem cognosceret speciem illam vniuersalem Angeli superioris, & consequenter cognosceret illius obiectum vniuersale, ergo haberet scientiam æqualem.

Respondeo negando sequelam, ad probationem dico Angelum inferiorem cognoscere quidem speciem vniuersalem Angeli superioris, non tamen ex vi huius cognitionis attingere totũ eius obiectum distinctè, & in particulari, sed tantum in vniuersali, & secundum rationem communem; sicut cognoscens potẽtiam visiuam non debet necessario cognoscere omnes species coloris distinctè; propterea non sequitur inferiorem Angelum æquari superiori in scientia.

Ceterum Angelos superiores habere species vniuersaliores, & pauciores, quam Angeli inferiores, expresse docet D. Dyonisius cap. 2. de Celesti Hierarchia dicens: Angelos superiores participare Sapientiam altiorem, dispositiones autem essentiarum, quæ sunt sub ipsis, idest dispositiones Angelorum inferiorum participare scientiam particularem. Item capite vltimo docet Angelos habere dentes, quos dentes dicit diuisiuos; quod non potest intelligi nisi dicamus cum Ægidio superiores Angelos diuidere suos conceptus inferioribus, idest ipsis diuisim ostendere, quæ per vnam speciem, & vnicum conceptum superiores intelligunt.

THEOREMA XXIV.

Non quælibet perfectio satis est ad hoc vt Angeli per pauciores, & vniuersaliores intelligant species, sed requiritur vt ad altiorem pertineant ordinem.

NOn contemnendas in hoc inuenio difficultates, nam cum species quo magis excedunt in vniuersalitate, minuetur eo magis, & decrescant in numero; si quamcumque perfectionem sufficere dicimus ad intelligendum per species vniuersaliores, eamdẽ dicemus sufficere ad intelligendum per pauciores; & sic poterimus deuenire ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam speciem, & quia, dato quocumque Angelo, superior dari potest, possemus deuenire ad Angelum, qui omnia per suam essentiam, & per nullam speciem cognoscere valeat, quod tamen repugnat propter infinitatem, quam talis modus cognoscendi inuolueret.

Fiunt etiam nonnullæ calculationes, ex quibus plura inconuenientia concluduntur, si ponatur sufficere quamcumque perfectionem ad hoc vt Angeli intelligant per species vniuersaliores, & pauciores; nam sequeretur Angelum infimum intelligere supremum per tot species, quot sunt Angeli intermedij, item posse deueniri ad aliquem Angelum, qui, vt intelligat inferiorem tantum, plurimis indigeat speciebus. Primum inconueniens concluditur hac calculatione; nam Angelus secundus post infimum cognoscit se per suam substantiam tanquam per vnicam speciem; ergo infimus cognoscit hunc secundum per duas species saltim, quia minus vnitè cognoscit; & consequenter tertium Angelum cognoscet ad minimum per tres species, & sic vsque ad supremum ascendendo cognoscet hunc per tot species, quot sunt ipsi Angeli intermedij. Secundum inconueniens ita infertur: nam demus quod primus, & supremus Angelus intelligat omnes Angelos inferiores ad minimum vnica specie, tunc secundus eosdem intelliget per duas species; deueniemus ergo ad aliquem, qui intelligat ipsos Angelos inferiores per tot species quot sunt ipsi Angeli ita, vt singu-

los singulis speciebus intelligat; Angelus ergo inferior isto deberet singulos Angelos inferiores per duas species intelligere, & quo inferior est Angelus eo per plures; & quia Angeli sunt possibiles finiti in infinitum inferiores, deuenitur tãdem ad aliquem Angelum, qui vt intelligat se inferiorem indigeat quã plurimis speciebus, quod erat probandum. Multa alia inconuenientia per alias calculationes solent inferri, quæ breuitatis causa libet omittere.

Si verò dicamus non omnem perfectionem in Angelis sufficere ad hoc, vt intelligant per species vniuersaliores, sed requiri perfectionem ordinis ita, vt Angeli infimi ordinis intelligãt per species plures, quam Angeli ordinis altioris, omnes tamen illius ordinis intelligant per species equales licet in perfectione se excedant; si inquam hoc dicamus in alias non leues incidimus difficultates. Primo enim posset quis contendere rationem, qua probauimus superiores Angelos habere species vniuersaliores, concludere de quocunque excessu in perfectione, quod sic posset ostendere; nam primus Angelus infimi ordinis v. g. est specie, & natura nobilior, quam secũdus eiusdem ordinis, ergo magis accedit ad Diuinum intellectum, ergo debet magis participare de conditionibus illius, & consequenter magis vnitè, & per pauciora intelligere. Secundo posset inferri, quod hæ species, quia essent æquales in omnibus eiusdem ordinis, essentialiter non differrent, & consequenter neque ipsæ intellectiones Angelorum, neque ipsorum substantiæ, quia ex diuersitate proprietatum colligitur diuersitas substantiarum. Tertio posset sic argui: magis distat supremus Angelus infimi ordinis ab infimo sui ordinis, quam infimus superioris ordinis à supremo inferioris ordinis, sed infimus superioris ordinis intelligit per species pauciores, quam supremus inferioris ordinis: ergo supremus inferioris ordinis intelliget per species pauciores, quam infimus eiusdem ordinis.

Verum fateor, in hac materia nihil certi potest definiri; ne tamen rem indecisam relinquamus probabilius dici putamus cum nostro Ægidio nõ omnem perfectionem sufficere ad hoc vt Angeli per pauciores, & vniuersaliores intelligant species, sed requiri, vt ad altiorem pertineant ordinem. Moueor ad hoc, quia possumus habere

bere aliquam coniecturam; videmus enim in animatis hunc ordinem, quod cum omnia sint proprijs potentijs prædita inter se comparata, quo sunt nobiliora, habent plures potentias; non tamen sufficit quæcumque nobilitas ad hoc vt in ipsis plures potentiæ reperiantur; sed requiritur talis diuersitas, quæ variet genus; e. g. vegetabiles siue plãtæ habẽt pauciores potentias, quam sensitiua, & sensitiua, quæ non mouentur secundum locum habent pauciores potentias, quam sensitiua secundum locum motiua, & animalia secundum locum motiua quantumcunque perfecta habent pauciores potentias, quam homo; si tamen obseruemus rem diligenter, aduertere poterimus, quod inter plantas dantur magis, & minus nobiles, hæc tamen nobilitas non potest efficere, quod in ipsis plures potentiæ reperiantur, vt patet, sed ad multiplicandas potentias aliud animatorum genus oportet ascendere, & peruenire ad sensitiua; item in istis non sufficit ad multiplicandas potentias quæcumque nobilitas, sed talis debet esse, quæ ipsa collocet inter loco motiua; & sic de reliquis. Quod ergo videmus in animatis circa pluralitatem potentiarum possumus asserere in Angelis circa paucitatem specierum; pertinet quidem ad perfectionem substãtiæ Angelicæ pauciores requirere species ad intelligendum sicut pertinet ad perfectionem animatorum plures habere potentias; at quæcunque perfectio substantiæ Angelicæ non potest sufficere, vt exigat species vniuersaliores, & pauciores, sicut non quælibet superioritas, vel nobilitas animatorum sufficit, vt hæc habeant plures potentias; sed requiritur, quod sit talis perfectio, quæ substantiam Angelicam in ordine superiori, ne dum in specie nobiliori constituat, sicut in animatis ad habendas plures potentias requiritur talis perfectio, quæ ipsa collocet in gradu altiori animatorum. Quęlibet quidem superioritas, & perfectio in Angelis efficere poterit, quod clarius per suas species intelligant, sicut quælibet superioritas in animatis efficit, quod habeant perfectiores, & nobiliores potentias, nunquam tamen efficere poterit, quod per species pauciores intelligant, nisi sit talis, quam requiri docuimus.

Vt autem id, quod coniecturaliter iudicauimus sustinendum in tam controuersa materia, facili ne-

ſi negotio defendatur, taliter incedere poſſumus. Supponamus videlicet non eſſe poſſibiles niſi nouem ordines Angelorum, vel certè ſi plures, non tamen finitos in infinitũ, ſed certos, & determinatos; de facto autem tantum ſupponimus nouem ordines; hæc verò ſuppoſitio nõ eſt gratis facta, quia à paritate quadam ad multa alia nobis nota colligi poteſt facillimè; videmus enim non eſſe poſſibilem naturam, quæ non ſit vel accidens, vel ſubſtantia, item nullam ſubſtantiam eſſe poſſibilem, quæ non ſit, vel corporea, vel incorporea; item nullum corpus fieri poſſe, quod non ſit vel ſimplex, vel mixtum; item nullum accidens dari poſſe, quod reductiuè non pertineat ad aliquod ex nouem prædicamentis, & ſic de ceteris; ſimili ergo ratione congruè ſupponere poſſumus eſſe in Angelis veluti quædam nouem genera, & vniuerſales quoſdam modos participandi eſſe Diuinum ſpirituale ita, vt in quocunque ex his generibus ſit poſſibilis numerus Angelorum finitè in infinitum, vt eſt in alijs exemplis, non ſint tamen poſſibiles plures modi participandi eſſe Diuinum ſpirituale ita, vt hæ ſint veluti quædam nouem ſpeciales abſtractiones, & ſingulis conueniat idem modus intelligendi vnicuique ſuus; ſicut omnibus animantibus perfectioribus conuenit idem modus ſentiendi; atque adeo quilibet ordo intelligat per ſpecies ęquè vniuerſales, licet vnus Angelus eiuſdem ordinis ex maiori efficacia ſui intellectus clarius cognoſcat, quam alius inferior, non tamen per ſpecies pauciores.

Hoc autem poſito faciliter, & dilucidè poteſt defendi, & explicari quomodo ſuperior Angelus intelligat per ſpecies pauciores; poſito enim, quod omnes Angeli vnius ordinis ſint æquales in ſpeciebus, quas habent, ſumamus pro ſingulis ordinibus vnum Angelum, nam quam comparationẽ habebunt hi adinuicem, habebunt & ceteri; ſumamus ergo vnum infimi ordinis Angelorum, & comparando illum ad res corporeas dicamus hunc tot habere ſpecies ſubſtantiarum corporearum, quot ſunt naturæ ipſarum, & tot habere ſpecies pro accidentibus, quot ſunt ipſa accidentia, vel in ſpecie, vel in infimo genere, & ita hic Angelus erit ſuperior homine in intelligendo, nam homo pro ſingulis naturis ita ſingulas ſpecies habet, vt per illas non cognoſcat indiuidua illarum naturarum; neque

que distinctè cognoscat omnia illarum prædicata, at verò hic Angelus infimus contrario modo se habet, & ita est homine superior; hoc posito Angelus secundi ordinis habebit pro ijsdē obiectis duplo pauciores species, & Angelus tertij ordinis adhuc duplo pauciores, quam secundus; & sic vsque ad Angelum supremi ordinis. Hęc autem dicimus exempli causa; nam reuera non est necesse in secundo, aut tertio Angelo semper minui species sub dupla proportione, sed potest esse in alia minori; nam si secundus Angelus per vnam speciem intelligit duas naturas, tertius per vnam poterit intelligere tres naturas, &c.

Ad argumenta igitur in contrarium respondeo, & ad primum concesso antecedenti, & prima consequentia, negatur secunda; nam sicut primus Angelus infimi ordinis non est omnimodo superior secūdo eiusdem ordinis, cum sit tantum superior specie, non ordine; ita satis est si participet magis de conditionibus Diuini intellectus secundum quid, & non omnino, id est si intelligat clarius, non autem vnitius. Et si dicatur posse dici de ordinibus; quod dicimus de speciebus, negādum est, nam habemus ex vna parte hanc perfectionem esse participabilem à natura intellectuali, vt superior magis vnitè intelligat quam inferior, ex alia verò id commodius explicare non possumus, quam modo adducto, & propterea id à nobis probabilius dici existimamus.

Ad secundum negatur species in Angelis eiusdem ordinis esse æquales essentialiter, & specie non differre, nam licet hæ species eadem obiecta respiciant, nec sint vniuersaliores in vno, quam in alio, possunt tamen differre specie, radicaliter quidem, propter diuersitatē subiectorum, quorum sunt quodammodo proprietates; sicut species hominis in oculo, & in phantasia, & in intellectu, licet sint eiusdem obiecti, differūt tamen specie ratione subiecti, cui proportionantur; idem ergo erit in casu nostro, & ita quælibet species erit proportionata suo intellectui, & differet ab alia specie, quia superior est clarius repręsentatiua, quam inferior, licet non sit clarior intensiuè; sed claritate diuersa ab alia essentialiter sicut sunt & ipsæ intellectiones, & intellectus Angelorum, & vniuersaliter in ijs rebus, quæ possunt habere maiorem, vel minorem eleuationem ratione sui principij, & subiecti;

biecti, non enim adæquatè sumitur quidditas ab obiecto, sed etiã, à principio, & à subiecto.

Ad tertium distinguo maiorem magis distat Angelus supremus infimi ordinis ab infimo eiusdem ordinis, quam ab infimo alterius ordinis superioris, simpliciter nego maiorem, secundum quid concedo maiorem; nam supremus, & infimus eiusdem ordinis distant per plures species intermedias, tamẽ intra idem genus veluti proximum; at verò supremus vnius ordinis, & infimus alterius, licet non distent per tot species intermedias, distant tamen vt res diuersi generis; sicuti quamuis eadem ratione magis possit dici distare supremum viuens anima vegetatiua ab infimo viuẽte eadem anima, quam infimum animal ab hoc supremo viuente; non tamen sequitur, quod si infimum animal sentit, debeat etiam sentire supremum viuens anima vegetatiua; sũt enim aliquæ perfectiones, quæ consequuntur determinatum genus, aut gradum, vt est in casu nostro.

THEOREMA XXV.

Potest sine repugnantia defendi quamlibet perfectionem sufficere ad species vniuersales in Angelis constituendas.

QVia quod supposuimus de ordinibus Angelorum, licet coniecturis non contemnendis videatur confirmatum, non tamen vndequaque verum apparet; libet propterea ostendere opinionem nostram de vniuersalitate specierum in Angelis superioribus etiam posse sine repugnantia sustineri, quantumuis dicamus quamlibet perfectionem sufficere ad ponendas in Angelis species vniuersaliores.

Faciebat difficultatem in hoc, quia posset deueniri ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam speciem, & quia dato quocunq; superiori Angelo, superior isto possibilis est, posset deueniri ad aliquem, qui omnia intelligat per suam substantiam. Verum hæc difficultas facili negotio tollitur, si cum Ægidio vbi supra dicamus, quod nũquam species vnius generis possunt repræsentare ea, quæ sunt alterius generis; si ponamus exempli gratia decem genera rerum, & dicamus fieri non

posse

posse vt res omnes istorum generum intelligantur à creatura per pauciores species, quam per decem; hoc enim posito nunquam deueniri poterit ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam speciem, nedum ad Angelum, qui omnia intelligat per suam substantiam.

Obijcies: ponamus quod modò supremus Angelus intelligat omnia per decem species; si Deus de nouo produceret Angelum superiorem supremo, hic necessario deberet intelligere per pauciores, ergo per nouem species intelligeret; si ergo Deus superiorem isto faceret, hic etiam per pauciores intelligeret, & consequenter possemus ad aliquem deuenire, qui omnia intelligeret per vnam speciem, & demum ad aliquem, qui per nullam speciem, sed per substantiam suam omnia intelligeret.

Respondeo admittendo suppositum, nimirum quod supremus Angelus intelligat omnia per decem species; & pariter admittendo, quod si Deus produceret Angelum superiorem supremo, hic necessariò intelligeret per pauciores species, quam supremus, qui datur de facto; nego tamen consequentiam, quod videlicet per nouem species intelligeret; nã creato illo Angelo superiori, teneretur Deus infundere illius species in mẽtibus omnium Angelorum, nedum supremi existentis, ex quo multiplicarentur in omnibus Angelis species, & supremus modo existens non amplius intelligeret per decem species, sed per vndecim; per decem verò intelligeret superior ipso de nouo conditus, quod semper dicendum est; si Deus finitè in infinitum Angelos multiplicaret, semper enim in iam existentibus multiplicarentur species, & intelligere per decem species semper competeret superiori de nouo condito.

Posset etiam dici quod Angelus supremo superior de nouo cõditus posset intelligere per pauciores species, quia per illas decem species aliqua possibilia nedum omnia iam facta cognosceret, quæ vt attingantur ab Angelis iam existentibus deberẽt in ipsis species multiplicari; & quia possibilia sunt infinita, dato quocumque Angelo superiori, per illas decem species posset illi Deus semper plura possibilia manifestare, ita tamen vt ipso inferiores requirerent plures species si ad illorum possibilium cognitionem deberent pertingere.

Calculationes verò, ex quibus

inferebatur Angelum infimum intelligere supremum per tot species, quot sunt Angeli intermedij; item deueniri posse ad aliquem Angelum, qui, vt intelligat suum inferiorem, pluribus indigeat speciebus; nullius sunt roboris; non enim necesse est respectu cuiuscunque obiecti inferiorem Angelum habere species minus vniuersales, & plures, quam habeat superior; vnde non oportet, quod si Angelus secundus post infimum intelligit se per suam substantiam, intelligatur postea ab infimo per duas species; potest enim infimus Angelus vnumquemque Angelum intelligere per suam speciem; superior verò ipso intelligere per species pauciores, si exempli gratia dematur aliqua species circa sensibilia, & hæc repræsententur ipsi per speciem magis vniuersalem; vt demum ascendendo deueniatur ad Angelum, qui aliquos ex inferioribus per vnam speciem intelligat. Sed vt video, arguens existimat, pro quocunque obiecto assignabili debere in Angelis superioribus constitui species magis vnitas, quam in inferioribus; & vlterius species in superioribus debere minui sub dupla proportione, & sub eadem in inferioribus crescere; quod gratis, & sine fundamento aliquo supponitur, vt de se patet.

Dici etiam posset cum nonnullis Thomistis species vniuersales esse in duplici genere, & alias quidem esse vniuersales in multitudine rerum representatarum, alias esse vniuersales in multitudine rationum eiusdem rei representatarum per ipsas; & sic sustinere in omni Angelo nobiliori dari species vniuersaliores, vel primo, vel secundo modo respectu cuiuscunque obiecti. Quare Angelus infimus supremum cognoscet per speciem magis particularem, & secundus post ipsum eumdem cognoscet per speciem magis vniuersalem, quia infimus per speciem, quam habet supremi, pauciores rationes in illo cognoscit, quam secundus post ipsum, hic enim per speciem eiusdem supremi plures rationes in eodem aduertit, &c.

Verum hæc doctrina aliquam inuoluit difficultatem, & licet admitti possit in inferioribus comparatis ad cognitionem superiorum, supposito Angelos inferiores non comprehendere superiores, attamen si comparentur superiores ad cognitionem inferiorum aliquid difficile inuoluit, quia si superiores comprehendunt suos inferiores,

res, non videtur qua ratione in cognitionibus comprehẽsiuis saluari possit inæqualitas respectu plurium, vel pauciorum rationum representatarum. Cum omnis comprehẽsio nihil de obiecto cognito patiatur cognoscentem latetere; & absolutè si species Angeli inferioris posita in superiori, vel superioris posita in inferiori, possunt plures, vel pauciores rationes representare eiusdem obiecti secundum quod sunt in Angelo perfectiori, aut minus perfecto, certè vt illæ rationes, quæ non representantur per speciem, quæ est in Angelo inferiori, ab eodem Angelo cognoscantur, necesse erit in ipso multiplicare species, & sic incidemus in idem inconueniens, quod supra, videlicet infimum Angelum ad intelligendum supremum indigere tot speciebus, quot sunt Angeli intermedij, & posse deueniri ad Angelum, qui vt intelligat inferiorem plurimis indigeat speciebus; nisi dicamus plura superiorum inferiores, & plura inferiorum superiores latere naturaliter, quod non videtur dicendum. Sistendum igitur in prima responsione.

THEOREMA XXVI.

Ignorant Angeli secreta cordium, quia hæc non sunt naturaliter cognoscibilia nisi ab intellectu, à quo sunt.

OMnino certum est Angelos nullatenus cordium secreta cognoscere; id enim constat expresse in sacris eloquijs, vbi cognitio secretorum cordis vt propria Deo soli tribuitur. Sic 3. Reg. 8. *Tu solus nosti cor omnium filiorum hominum*. Primo paralipomenon 6. *Tu solus nosti corda filiorum hominum*. Si solus, ergo neque Angeli cognoscunt, neque vlla creatura. Similiter in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 49. habetur: *internas animæ cogitationes diabolum nõ videre certi sumus*. Et ne, quia diabolus specialiter nominatur, quis suspicetur eum solum non verò cæteros alios Angelos hac carere notitia, propterea subditur: *Secreta autem cordis ille solus nouit, ad quem dicitur: Tu solus nosti corda filiorum hominum*. Matthæi 9. & 12. Christus Dominus ex eo suam Diuinitatem ostendit, quod cogitationes secretas notas habeat. Idem testantur

vnanimiter Patres Chrysostomus homilia 23. in Ioannem. *Humanorum cordium cognitio solius Dei est, qui ea formauit.* Athanasius quæst. 27. ad Antiochũ. *Præscius rerum, & cordium solus est Deus, nec enim Angeli cordis abscondita vel futura vident;* Hinc suffragantur etiam Theologi communiter, qui, hac propterea supposita veritate, de sola disputant ratione, quæ probet efficaciter Angelos non cognoscere huiusmodi cordium secreta, vtrum videlicet ex mera Dei voluntate, an verò ex naturali impotentia petatur.

In qua controuersia video variè Doctores discurrere. Alij enim ideò Angelos non cognoscere secreta opinantur, quia dicunt impressas illorum species non habere. At hoc est petere principium. Nam quæritur quare illas species non habeant, cum talia secreta sint obiecta, quę naturalem eorum captum non superant, & aliundè constet quod Angeli concreatas habeant species illorum obiectorum, quæ sunt eorum potentijs intellectiuis proportionata. Alij pro ratione rationem nullam assignãt, quia dicunt id in Angelorum naturam esse refundendum. Sed hoc non est reddere rationem, quam quærimus, cur ab Angelis ignorentur secreta. Multâ alij dicunt, ideò scilicet non cognosci ab Angelis huiusmodi secreta, quia sunt in profundo animæ, quia carent illuminatione, quia vnita non sunt cum Angelico intellectu, quia soli Deo subduntur, &c. Sed hæc sunt verba, & significant nihil. Arbitrantur denique alij rationem præfatę ignorantiæ esse tantum moralem, quia videlicet Deus impedit, ne cognoscantur hæc secreta. Sed durum videtur quod Deus impediat cognitionem, quæ est debita Angelis, & non improportionata cum ipsis. Accedit quod Deus, vt sapienter obseruat noster Gregorius Ariminensis in 2. sententiarum dist. 9. & 10. quæst. 1. art. p., nullam speciem rerum corporalium priuat vt in pluribus secundum indiuidua, & tempore vlla operatione, ad quam sit naturaliter apta nata, igitur nec substantias spiritualis, & nobilissimas creaturarum, quales sunt Angeli, priuabit Deus secretorum cognitione, si ad hanc Angeli sint naturaliter apti nati. Denique concludit citatus Doctor. Causa nulla rationalis videtur posse assignari, propter quam Deus sic semper suspenderet ab huiusmodi cognitione Angelos saltem bonos cum

non suspendat eos à cognitione rerum minus perfectarum, nec etiam magis perfectarum, vtpotè substantiarum, & corporalium, & spiritualium?

Vera igitur ratio cur Angelus, & alia quæuis etiam intellectualis creatura possibilis perfectissima, naturaliter nequeat secreta cordium cognoscere, est illa, quam tradit noster Ægidius tum in tractatu de cognitione Angelorum quæst. 11. tum in 2. sent. dist. 7. quæst. 2. art. 2. quia videlicet ex secretis etiam determinatè positis nulla mutatio fit in re, cum per idē secundum meram voluntatem nostram possimus tendere in hoc, & oppositum; indeque fit vt ideò ignorent Angeli secreta cordium, quia hæc non sunt naturaliter cognoscibilia, nisi ab intellectu à quo sunt. Quæ fundamentalis ratio, vt clarius percipi queat.

Aduerto quod secretum siuè sit cogitatio mentis libera, siuè sit affectio libera voluntatis, non est species impressa, non est actus vt qualitas, neque vlla qualitas expressa; huiusmodi etenim nequeūt esse secreta, quia satis est habere esse, & esse res in intellectu, & voluntate Angeli, & hominis, vt ab altero Angelo habente species Angeli, & hominis representatiuas, verè, & intuitiuè cognoscantur. Explicandum est igitur in quonam formaliter consistat secretum, ad quod iuuat animaduertere, quod cum voluntas, & intellectus sint potentiæ vniuersales, & ad opposita, & sit causaliter in ipsomet intellectu ratione suæ vniuersalitatis habeat radicem libertas, & formaliter subiectiuè in voluntate reperiatur, ratione talis vniuersalitatis, & Dominij potest liberè voluntas & tendere mediante intellectu ad vnum, vel ad alterum oppositum, & immediatè per se ipsam vnū amare, vel odisse; quæ tendentia in huiusmodi potentijs est mediāte eodem actu vt qualitate secundum rem, tam intellectus, quam voluntatis; & dum per actum vtitur specie impressa, & supposito actu exprimitur verbum, refunditur prædicta indifferentia ex dominio, & in speciem impressam, & in ipsum verbum; adeo vt sicut eodem actu, vt qualitas est, tendit in rectum, & obliquum, ita eadem specie tam impressa, quam expressa, & eadem affectione, vt similiter qualitas est, vtitur tendendo vel in rectum, vel in obliquum. Hæc igitur tendentia determinatè potius in rectum, vel in obliquum, tam in actu intellectus, vel voluntatis,

quam in vsu speciei tum impressę, tum expressæ, atque affectionis, est id, in quo formaliter consistit secretum.

Hac explicatione supposita, non esse naturaliter cognoscibile ab Angelo altero ab illo, cuius est secretum, probatur: quia præfata tendentia, in qua formaliter secretum consistere diximus, siuè in actu, siuè per refusionem in speciem, vel affectionem de se, quod sit potius ad rectum, vel ad obliquum non dicit rem diuersam, sed est diuersa tantummodo ratio, siuè ordo ex imperio voluntatis, ergo de se ab altero Angelo naturaliter non est cognoscibilis, quia quod est de se tantummodo ratio non potest de se cognosci nisi per rem, in qua fundatur.

Dices cur respectu alterius Angeli hæc tendentia, vt ratio est, non potest de se cognosci? Dico hoc prouenire ex imperfectione ipsius intelligentis extranei, & non causantis talem rationem, atque adeò cum sit creatura debet necessariò dependere ab obiecto ita, vt obiectum aliquo modo agat in ipsum intelligētem; atqui non potest agere vt ratio, sed vt res, & quamuis immediatum influxum in ipsum intelligentem ad extra non habeat, habet tamen mediatum, scilicet mediante specie, quæ gerit vicem rei, non rationis. Ergo concludendum est rationem de se præscindendo à re non esse ab extraneo intellectu, qui non sit causa illius, intelligibilem; quare solummodo pro vt est in re, & per rem potest intelligi. Sed per rem non potest offerri, vt determinata, ergo vt determinata nullo modo potest ab extraneo Angelo cognosci. Probatur minor subsumpta, quia si posset per rem vt determinata offerri, vel deberet offerri per potentiam, vel per speciem impressam, aut expressam, vel per affectionem, aut per actum vt qualitas est, sed à nullo ex enumeratis potest determinatè offerri, quia vnumquodque, dum Angelus signum particulare non exprimit, indifferentiam habet ad vnum, & alterum sine diuersitate in re, ergo, &c.

Instabis talis tendentia, in qua dicitur formaliter consistere secretum, est determinata, ergo vt determinata potest offerri.

Respondeo distinguendo antecedens, est determinata ex parte determinantis, & causantis ipsam concedo, est determinata ita, vt possit tamquam determinata offerri per rem intellectui extraneo nego, quia stante indifferentia in

ipsamet re, idem est non determinatè offerri, ac esse indeterminatum.

Instabis denuò: hoc ipso, quod tendentia est determinata in actu, vt qualitas est, potius ad rectum, quam ad obliquum, Angelo cognoscenti qualitatem actus per ipsam offertur, seù repræsentatur illa determinata tendētia, ergo potest nedum actum, verum etiam determinatam tendentiam cognoscere; probatur antecedens hoc enim ipso, quod in aliqua re sit determinata tendentia, seu relatio, vel habitudo ad aliquid, Angelus cognoscens rem, cognoscit & habitudinem, & relationem fundatam in tali re, v. g. cognoscens creaturam cognoscit & relationem, quam ipsa dicit ad Creatorem, & idem valet de cæteris relationibus, quæ quidem, cognitis rebus, in quibus fundantur, ab Angelo cognoscuntur, ergo cognita qualitate actus poterit ab Angelo cognosci determinata tendentia, vel habitudo, quæ est in ipsomet actu.

Respondeo negando antecedens, ad probationem dico valere quando relationes, & tendentiæ sunt naturales, & necessariæ, non verò quando sunt liberæ; & sic conceditur, quod Angelus cognoscens creaturam cognoscit & relationem fundatam in ipsa ad Creatorem, quia hęc est naturalis, & necessaria, non enim potest dari creatura sine relatione ad Deum Creatorem. At verò in casu nostro illa determinata tendentia non est necessaria, sed libera, & sicut in qualitate actus inuenitur ex imperio volūtatis hæc tendētia, poterat immutata manente eadē qualitate reperiri tendentia diuersa. Non igitur currit paritas de habitudine libera, & necessaria, cum vna, idest necessaria ita sit in re, vt ipsa immutata non possit illa non esse; at verò libera ita est in re, vt hac etiam inuariata possit determinata tendentia libera non esse, imò esse contraria; quare nihil mirum si non est cognoscibilis ab Angelo, à quo non est.

Obijcies primo Angeli cognoscunt effectus in suis causis, ergo possunt & cognoscere secreta in cordibus, quorum sunt effectus; si enim Angeli cognoscunt v.g. substantiam animæ nostræ, & potentias, & habitus, & species, quinimmò, & qualitates actuum, qui sunt ibi, quare non cognoscent secreta, quæ causantur ex istis?

Respondeo distinguendo antecedens: Angeli cognoscunt effectus in suis causis si naturaliter, & necessariò habeant esse determi-

natum

natum in illis absolutè concedo, si verò contingenter, & liberè eueniunt, subdistinguo præsuppo-sito euentu illos cognoscunt quãtum ad eorum entitatem concedo, quantum ad liberum respectũ, quem dicunt potius ad rectum, quam ad obliquum, nego, & sic negatur consequentia, licet enim Angeli cognoscant & substantiam animæ, & potentias, & habitus, & species, & qualitates actuum, quarum quælibet rem dicit diuersam ab alia, non propterea licet inferri, quod cognoscant & cordium secreta, cum hæc non addant rem supra qualitatem actus, sed sint simplices respectus, & liberæ tendentiæ, vt diximus.

Obijcies 2. Actus necessarij tum intellectus, tum voluntatis cognoscuntur ab Angelis, ergo, & actus liberi existentes, probatur consequentia, quia actus liberi, & necessarij voluntatis, & intellectus dicunt eamdem entitatem actus, ergo si cognoscuntur ab Angelis actus necessarij, poterunt & liberi actus etiam cognosci.

Respondeo concesso antecedẽti, negando consequentiam: Ad probationem admisso etiam antecedenti, nego consequentiam, & ratio negationis est disparitas, quæ reperitur inter actus liberos, & necessarios tam intellectus, quã voluntatis, quia necessarij naturalem, & necessario determinatam tendentiam ad eorum obiecta formaliter dicunt, liberi verò liberam, & contingentem; ad quod iuuat responsio iam data ad secundam instantiam superius factam.

Obijcies 3. secreta cordium sunt naturaliter intelligibilia, & motiua extranei intellectus, ergo benè possunt ab Angelo naturaliter cognosci; probatur antecedens quia secreta cordium sunt actus, ergo sunt intelligibilia, & motiua potentiæ intellectus; si enim species, habitus, & potentiæ sunt intelligibiles, & possunt mouere extraneum intellectum, vt cognoscantur, multo magis id poterunt, & erunt intelligibiles actus, qui ab illis procedunt.

Respondeo negando antecedens: ad probationem dico, quod si secreta sumantur secundum entitatem actus, quam important, cõceditur esse intelligibilia, & sufficienter motiua extranei intellectus, at verò si accipiantur formaliter, vt secreta sunt, videlicet secundum illas tendentias liberas, quas formaliter dicunt, negari debet esse intelligibilia, & sufficiẽter motiua alterius intellectus propter rationem iam dictam.

Obij-

Obijcies 4. In Angelis sunt species, quæ propriè repręsentant secreta cordium, ergo existentibus secretis poterunt Angeli per huiusmodi species illa cognoscere. Probatur consequentia à paritate de alijs obiectis, quorum species sunt in Angelis, & præsertim de futuris contingentibus, quæ quando existũt per species eorumdem repręsentatiuas cognoscuntur ab Angelis, ergo similiter quando existunt secreta per ipsorum species ab Angelis possunt cognosci.

Respondeo esse vtique in Angelis species repræsentatiuas entitatum, quas important secreta, & consequenter quando hæc existũt quantum ad entitatem cognoscũtur ab Angelis; at verò nego proprias dari species in Angelis repræsentatiuas simplicium rationũ, seu tendentiarum, quas formaliter dicunt secreta, & consequenter si debent cognosci, cognoscenda sunt per species repræsentatiuas rerum, quarum sunt rationes. Hinc apparet discrimen inter alia obiecta, & præsertim futura contingentia, quando actu existunt, & secreta, quia illa cum sint res, habent proprias species in Angelis, & supposita eorum existentia, possunt determinatè mouere Angelicum intellectum, vt ab ipso cognoscantur; at verò secreta, cum sint meræ rationes, & simplices tendentiæ liberæ, nec habent proprias species, nec sunt motiuæ alterius intellectus.

THEOREMA XXVII.

Prima intellectio, primaque volitio cuiuslibet creaturæ est naturalis, atque adeo nec meritoria, neque demeritoria potest esse.

NAturalem dicimus intellectionem primam, primamque volitionem creaturæ, non prout naturalis actio dicitur illa, quæ à proprijs habetur naturæ viribus, quomodo distinguitur à supernaturali; de hac enim nulla fit inter Theologos controuersia; sed quatenus opponitur liberæ, & necessaria nedum quoad specificationem, verum etiam quoad exercitium appellatur. Ita nos docet pluribus in locis Ægidius, & in quolib. 3. q. 16. & in 2. sent. tum dist. 3. par. pr. q. pr. art 2. & 3. tum dist. 41. art. 2. & q. 2. art. 3. Cuius Doctrina præsertim de prima creaturæ volitione plurimos haber,

bet & ex Antiquis, & ex Recentioribus Aduersarios.

Probatur tamen primo; quia prima intellectio, primaque volitio nullius est in potestate creaturę, ergo nequit esse libera, ergo naturalis, seù necessaria esse debet, vtraque consequentia est manifesta, probatur antecedens, quia illa intellectio, vel volitio non est in potestate creaturæ, ad quam creatura non potest à se ipsa moueri, sed nulla creatura moueri potest à se ipsa, vel ad primam intellectionem, vel ad primam volitionem, ergo prima intellectio, primaque volitio in nullius est potestate creaturæ, probatur minor, nam cum creatura ad intelligere, & ad velle debeat se ipsam mouere per proprias intellectus, & voluntatis potentias, si hæ non presupponuntur actuatæ, sicut ad primam intellectionem, & ad primam volitionem actuatę non pręsupponuntur; indè fit vt nullatenus possit per huiusmodi potentias seipsam mouere; mouens enim debet prius esse actu tale, quam moueat. Neque dicatur, quod prædictæ potentiæ moueant se ipsas actuando se ipsas; contrarium etenim iam remanet sufficienter probatum in Theoremate 14. quandoquidem si voluntatis, & intellectus potentiæ possent mouere seipsas actuādo seipsas, iam quælibet in seipsa secundum seipsam causare posset actuationem, & tunc illud sequeretur absurdum, quod idem secundum idem esset actus, & potentia, ergo, &c.

Probatur secundò, de intellectione; quia prima intellectio omnem actum voluntatis præcedit, ergo nulli subiacet voluntatis imperio, atque adeo naturalis est, & non libera, antecedens est ita certum, quod si prima intellectio non pręcederet, nulla reperiri posset in voluntate volitio iuxtà illud pertritum axioma communi omnium Philosophorum acclamatione receptum nil volitū quin præcognitum; voluntas enim nequit in incognitum ferri, atque ita voluntas pendet à prima intellectione, & non prima intellectio à voluntate, ideoque verificatur non esse in potestate creaturæ quid sibi primo veniat in mentem.

Probatur 3. de volitione: similis est prima volitio in voluntate, ac est motus grauium in corporibus, sed iste motus est naturalis, ergo est & naturalis illa prima volitio, maior propositio colligitur ex D.P. Augustino 13. Confessionum dicente: *Pondus meum, amor meus, eo feror, quocumque feror*, &

suadetur, quia sicut generans tribuit corporibus formam grauis, per quam mouentur in centrum, tamquam terminum; sic bonum apprehensum per primam intellectionem generat in voluntate quemdam amorem, quasi quamdam grauitatem, & quamdam formam grauem, per quem amorem, siuè grauitatem voluntas mouet se, & tendit in bonum, seu in finem.

Dices licet à bono apprehenso per primam intellectionem generetur in voluntate actus, vt qualitas est, volitionis, est nihilominus libera voluntas ad hoc vt eliciat actionem, vel tendentiam ad obiectum, & consequenter illa prima tendentia, in qua consistit illa prima volitio vt actio est, erit libera, & non naturalis, seu necessaria.

Contra est, quia nunquam voluntas fit in actu per bonum apprehensum, nisi prout in illa generatur aliquis amor boni, vel in generali, vel in speciali. Nam si bonum in particulari apprehenditur sub omni ratione boni, tunc necessitat voluntatem vt velit, vndè non est in sua potestate ad illud tendere, vel non tendere, sed necessariò tendit; si verò bonum apprehenditur sub aliqua tantum ratione boni, licet non necessitet voluntatem, vt velit hoc bonum in particulari, necessitat tamen vt velit bonum in vniuersali, cum ratio boni in vniuersali reperiatur in quolibet bono particulari, quemadmodum ratio generis reseruatur in qualibet specie. Hinc nec est in potestate voluntatis tendere, vel non tendere ad bonum illud in vniuersali, sed necessariò tendit. Cuius ratio est, quia bonum in vniuersali idem est ac bonum secundum se, in quo non inuenitur nisi bonum, iuxta illud D. P. Augustini 8. de Trinit. *Bonum hoc, bonum illud: tolle hoc, tolle illud, tunc intelliges ipsum bonum*. Huiusmodi autem bonum conuertitur cum fine, ideoque ad finem tendit voluntas secundum necessitatem, & proposito fine vt fine, de necessitate vult illud, cum finis sit diligibilis in infinitum ex Philosopho in politicis, & vt talis nihil habeat de displicibili, vnde dixit S.P. Aug. quod de necessitate quilibet vult esse beatus, quia vult finem vt finem, sicut & quilibet abominatur contrarium fini, quia nullus vult esse miser. Et in hoc conuenit voluntas cum alijs potentijs, sicut enim quælibet istarum necessitatur à proprio obiecto, & de necessitate fertur in illud,

sic voluntas à bono vniuersali, quod est suum adæquatum obiectum, necessitatur, & necessariò tendit in illud. Hoc autem peculiare habet voluntas, quod præsupposita in actu per amorem boni secundum se, seu in vniuersali, & consequenter prima eiusdem tendentia ad illud, est in ipsius potestate eligere bonum hoc, vel bonum illud cuiusmodi sunt bona particularia, quæ ipsimet sũt oblata per intellectum, & non necessitant, & respectu ipsorum potest voluntas se multipliciter determinare, & se determinando multipliciter mouere.

Instabis potest primo actuari voluntas à bono particulari, quod non habet omnem rationem boni, sed ab isto non necessitatur, ergo respectu huius liberam tendentiam potest elicere.

Respondeo quod etiamsi primo actuetur voluntas à bono particulari, quod non omnem rationem boni, sed duplicem præsupponitur habere rationem boni, videlicet, & mali, & consequenter duplicem illi offerat rationem boni, cum vt malum etiam moueat sub ratione boni, certè per huiusmodi oblationem nullatenus necessitatur vt tẽdat vel ad vnam, vel ad alteram rationem boni particularis; attamen cum in bono particulari ratio boni in vniuersali reperiatur, vt dixi, necessitatur actuata voluntas ad amorem boni secundum se; ex qua necessitate mouetur postea voluntas vt se determinet vel ad hoc, vel ad illud bonum, in quo quiescat.

Probatur tertio, quia bonum, à quo primo debet actuari, & moueri voluntas, vel erit bonum secundum se, vel erit bonum ad finem, sed siuè sit vnum, siuè alterum bonum, semper necessitatur voluntas ad amorem boni secundum se, ergo prima volitio, quæ est huiusmodi amor, erit necessaria, & non libera; maior propositio liquidò constat, quia inter bonum secundum se, & bonum ad finem non videtur dari medium, minor etiam quoad primam partem est manifesta, quia si à bono secundum se actuatur voluntas, iam erit amor finis, quia bonum secundum se idem est ac finis, à quo necessitatur voluntas; quoad secundam verò partem probatur, quia bonum, quod est ad finem, licet non necessitet voluntatem ad amorem sui, ipsam tamen necessitat ad amorẽ finis, quem exhibet ei intellectus ostendendo tamquam bonum ad finem; ex sola enim ostensione intellectus, non

ex

ex electione, vel deliberatione mouetur voluntas ad amorem finis, seù boni secundum se, atque adeo respectu primæ actuationis, & volitionis, quæ est talis amor, non se habet voluntas vt deliberatiua, seù vt causa libera, sed vt naturalis, & necessaria.

Confirmatur authoritatibus, & D. Anselmi de casu Diaboli cap. 12. dicentis: *Bene sibi omnes volunt, & malum esse nolunt.* Et D. P. August. tom. 8. in enarrat. psal. 32. concione 2. ad illa verba: *Beata gens, cuius Dominus Deus eius:* Similiter dicentis: *Quis hoc audito non erigat se? Amant enim omnes beatitudinem depellendæ miseriæ causa, & acquirendæ beatitudinis causa faciunt omnes homines, quidquid vel boni faciunt, vel mali: semper ergo beati esse volunt, siuè malè viuentes, siuè benè viuentes.* Ad bonum igitur secundum se quale est beatitudo in communi, hoc ipso quod aliquo modo apprehenditur, omnes necessario tendunt, nec vlla voluntas potest ad illud se ipsam determinare: bonum enim formaliter, vt bonum est, nec potest fugi, nec odio haberi; si verò voluntas odit aliquod bonum, est quia in ipso aliqua ratio mali, quod solum est odibile, relucet; in bono autem secundum se, seù in vniuersali apprehenso, nulla ratio mali potest apprehendi, cum omnis mali carentiam importet, & non dicat nisi bonum.

Dices quantumuis in bono secundum se nulla ratio mali appareat, potest nihilominus aliqua ratio mali in illius amore apprehendi, & talis amor vt disconueniens haberi, vel ob capitis defatigationem, vel ob aliam causam, atque adeò erit libera voluntas vt huiusmodi amorem omittat.

Respondeo quod in amore boni vt formaliter bonum est nulla ratio mali potest apprehendi per se; per accidens verò cum voluntas nostra dependeat in suis actionibus quamdiù est in corpore simul cum anima, & intellectu ab organis corporeis, potest vtique concipi in eo amore nimis persistendo aliqua ob defatigationem capitis disconuenientia, & tunc quia iam præsupponitur actuata voluntas potest determinare seipsam, & remouere cognitionem illius boni ab intellectu, & sic ab amore eiusdem cessare; attamen sicut non potest impedire quin in intellectu primo ponatur prædicti boni cognitio, ita neque illa posita amorem non exercere; est enim hoc naturale cuilibet appetitui

vt ten-

vt tendat in bonum tamquam in finem ideoque definitur bonum in primo eth. quod omnia appetunt. Accedit quod quemadmodum graue, vt supra innuimus, non actiuatur à seipso, sed semper actiuatur à generante, à quo accepit formam grauis, siuè grauitatem, ita voluntas nunquam actiuatur à seipsa, sed semper à bono, vel à fine apprehenso, per quam actiuationem necessariò fit in voluntate quoddam pōdus, & quidam amor boni, vel quoddam velle bonum; idem est enim, inquit Philosophus in 2. Reth., amare, quod velle bonum. Huiusmodi itaque primum velle bonum, seù primus amor boni non est in potestate voluntatis, atque adeò voluntas non est libera ad illius omissionem. Postquam verò bonum apprehensum actiuauit voluntatem ad amorem boni in vniuersali, quia per hanc actiuationem ad nullum bonum in particulari determinatur voluntas, redditur certè potens seipsam determinare ad plura, & ad quod illi magis libuerit seipsam mouere. In quo differt à corpore, quod per grauitatem ita determinatur ad vnam tantum positionis differentiam videlicet ad motum deorsum, vt nullatenus à seipso dicatur moueri, sed semper à generante.

Obijcitur primo: Homo primo instānti vsus rationis tenetur sub peccato mortali se se ad Deum per actum dilectionis super omnia conuertere, sed hoc dici non posset, si illius prima volitio naturalis esset, & non libera, ergo dicendum est illius primam volitionem in prædicto vsus rationis instanti esse liberam, probatur maior propositio, quia datur pręceptum diligēdi Deum primo rationis instāti, sic expresse D. Thomas, quem sequuntur communiter omnes Thomistæ.

Respondeo negando maiorem, ad cuius probationem dico nullibi constare de huiusmodi præcepto diligendi Deum primo vsus rationis instanti, nec ratio vlla id conuincere potest, quandoquidem, qui Deum actuali culpa grauiter offendit, non tenetur statim post lapsum se ad Deum conuertere, ergo neque tenetur puer statim ac ad rationis vsum peruenit, nō enim minus est obstrictus Deo adultus peccans actualiter, quam puer etiam si præsupponatur adhuc originali culpa infectus, & potens pro primo vsus rationis instanti liberè velle; quare cum cæteris Theologis dicendum censeo nullum dari huiusmodi præceptum de dilectione Dei primo ratio-

rationis instanti habenda.

Obijcitur 2. Angelus primo suæ creationis instanti potuit deficere, & peccare, ergo eius prima volitio necessario dicenda est libera, patet consequentia, quia actio, quæ non est libera, nunquam potest esse peccatum, probatur antecedens, quia ea omnia, quæ habuit Angelus quãdo peccauit, necessario requisita ad hoc vt posset peccare, habuit & primo suæ creationis instanti, non enim in sequentibus instantibus vlla potestas fuit illi superaddita, nec in aliquo extitit eius potentia augmentata, ergo, &c.

Confirmatur, quia potentia peccandi connaturalis est Angelo suæ naturæ relicto, cum & ipse creatura sit facta ex nihilo, neque sit prima suæ operationis regula, ergo semper præfata potentia debet ipsi competere.

Respondeo negando antecedens: ad cuius probationem dicendum est cum Ægidio in 2. sent. dist. 3. par. p. q. p. ar. 2. non ex maioritate, vel ex minoritate potentiæ inferri, quod Angelus primo suæ creationis instanti peccare minimè potuit, sed ex ordine potentiæ, quia videlicet eiusdem potentiæ intellectus, & voluntatis hunc habẽt in suis actionibus ordinem, quod ad primam intellectionem, volitionemque primam se propriè non moueant, & consequenter neutra est in ipsius potestate, sed vtraque naturalis est, atque adeo nec meritoria, neque demeritoria potest esse. Ad confirmationem dico, quod vtique potentia peccandi connaturalis est Angelo suæ naturæ relicto, & sic hæc eidem competit primo suę creationis instanti, attamen ipsi non competit, neque potest competere potentia ad peccandum pro eo primo instanti, cum enim voluntas pro illo instanti liberè se ipsam mouere non possit, quia primam volitionem à se ipsa nequit habere, indè fit, quod respectu illius dicatur impotẽs ad peccandum, in alijs verò instantibus, quia præsupponitur actuata volũtas, & facta actu volens, ideoque potens se ipsam mouere ad quod sibi libuerit appetendum, potuit consequenter deficere, & peccare.

Instabis non minus fuit libera voluntas Angeli primo suæ creationis instanti, quam post illud, sed post primum instans fuit Angeli voluntas libera, & ad peccandum expedita, ergo talis fuit etiam primo instanti.

Respondeo distinguẽdo maiorem.

rem: non minus fuit libera voluntas Angeli primo suæ creationis instanti, quam post illud, intensiuè quantum videlicet ad ea, quæ ad intrinsecam voluntatis potentiam pertinent, concedo, extensiuè, quantum scilicet ad actus nego, nam cum debeat præsupponi actuata voluntas, & sic actu volens ad hoc vt liberè ad alios volitionis actus se possit mouere, & extendere, certè respectu primi actus non se habet vt causa libera, sed vt naturalis, & necessaria.

Contra obijcies 3. causa libera non minus potest agere cum primum habet omnia ad agendum necessaria, quam causa naturalis, seù necessaria, atqui causa naturalis cum primum habet omnia necessaria, & si habet primo instanti quo est, agit eodem instanti, vt sol illuminauit eodem instanti, quo creatus est, ergo similiter causa libera potest agere eodem instanti, quo creatur, si tunc habet omnia ad agendum libere necessaria. Quod autem Angelus primo instanti suæ creationis habuerit omnia necessaria ad libere agẽdum probatur, quia illo instanti habuit intellectum perfectum capacem intelligendi obiecta proportionata sibi proposita, & voluntatem capacem amandi, vel respuendi, aut non amandi eadem obiecta, cum in omnibus reperire posset rationes, propter quas possit amare, vel non amare, aut etiam respuere, & auersari, ergo potuit Angelus suam exercere libertatem primo suæ creationis instanti.

Confirmatur, quia Deus ab æterno libere voluit, & libere omnia, quæ voluit, decreuit, ergo potuit & Angelus liberè velle primo suæ productionis, seù existentiæ instanti.

Respondeo ad argumentum admissa paritate inter causas creatas naturalem, & liberam si omnes habent omnia ad agendum requisita, nego tamen, quod causa creata libera habeat, vel possit habere omnia ad libere agendum necessaria primo suæ creationis instanti, quemadmodum habet causa necessaria; & ratio negationis est, quia cum causa libera debeat se ipsã determinare ad agendum per voluntatem, quæ facultas secundum se præcisè considerata est in potentia ad volitionem, & non in actu, neque potest actuare se ipsam vt diximus, consequenter indiget quod prius constituatur à bono apprehenso actu volens ad hoc vt ad agendum liberè seipsam valeat determinare. Sic docuit

D. An-

D. Anselmus in lib. de casu Diaboli affirmans, quod prima volitio in Angelo non potuit esse à se, quia ad illam per voluntatem suam se mouere non potuit; & addit rationem, quia quidquid se mouet ad volendum prius vult; & subdit, quod nihil potest per se velle, qui nihil vult; indeque concludit, quod Angelus ille, qui iam aptus factus est ad volendum, sed tamen nihil vult, non potest à se habere volitionem primam. Hinc fit, quod licet Angelus, qui est causa libera, fuerit creatus actu intelligens, & volens, sicut creatus fuit sol actu illuminans, actus tamen illi intellectionis, & volitionis naturales debeant dici, & necessarij, quemadmodum actus illuminationis solis, & nunquam liberi, quia ad illos Angelus à seipso non se determinauit, nec se determinare vllatenus potuit, cum eius voluntas secundum se spectata sit in potentia ad primam volitionem, & non in actu: atque adeò respectu illius se habeat potius vt quid determinabile si consideretur præcisa prima volitione, & vt quid determinatum posita volitione, quam vt determinans, quia vt tale semper debet præsupponi constitutum in actu. Quare negandum est, quod Angelus respectu primæ volitionis exercere potuerit suam libertatem, non enim ad illam potuit se determinare, neque mouere, atque adeò sicut prima intellectio fuit illi naturalis, ita & prima volitio.

Ad confirmationem concedo antecedens, & nego consequentiam, euidens namque disparitas ostenditur inter voluntatem Diuinam, & Angelicam, illa cum sit actus purissimus est formaliter ipsa volitio, & per consequens non indiget actuari ad hoc vt liberè seipsam determinet; at voluntas Angelica, quę vt talis est in potentia ad volitionis actum, nisi prius actuetur, nullatenus poterit se liberè determinare.

THEOREMA XXVIII.

Gratia sanctificans non per aliam actionem, nisi per creatiuam producitur.

EXistentia sanctificantis gratiæ, qualitatis videlicet illius planè mirabilis, qua velut anima animæ regeneratur homo, fitque verus filius Dei, dicente D. Ambrosio lib. p. de Spiritu Sancto cap. 4.: *vtique Spiritus Sancti gratia filios Dei facit*; ex ijsdem scripturæ locis, quibus eius, & munera, & nomina propria descripta sunt, euidenter innotescit. Nomina, quibus hæc Diuina forma appellatur, sunt, semen Dei, quod in nobis manet; sic vocatur in epist. prima Ioannis capite 3., & capite 4. fons aquæ salientis in vitam æternam, pignus hereditatis, sic ad Ephæsios prima: similiter ibidem, signum quo signantur credentes spiritu promissionis Sancto: Vnctio, & signaculum sic in 2. ad Corint. cap. p. vnxit nos Deus, & signauit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris, &c. Munera dicuntur gratiæ, quod per illam Deus veniat ad nos, habitet in nobis, nos consecret vt templa viua, regeneret, renouet, faciatque Diuinæ consortes naturæ. *Renouamini* (scripsit Doctor gentium ad Ephes. 4.) *Spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, & sanctitate veritatis.* Similiter Petrus Apostolus in epist. 2. cap. p.: *maxima*, inquit, *& pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamur Diuinæ consortes naturæ, fugientes eius, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem.* Hinc D. Pater Augustinus lib. p. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 2. *Non viuunt*, ait, *homines benè, nisi prius effecti sint filij Dei, nempè quia filiatio Dei, qua naturam Diuinam participant, est hominibus forma benè viuendi.* Idem prorsus fatetur summus Pontifex Leo ser. p. de Natiuitate Domini dicens: *Cum essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos Christo, vt essemus in ipso noua creatura, nouum figmentum. Deponamus ergo veterem hominem cum actibus suis, & adepti participationem generationis Christi carnis renuntiemus operibus. Agno-*

sce ò Christiane dignitatem tuam, & Diuinæ consors factus naturæ noli in veterem vilitatem degeneri conuersatione redire.

Insuper causam principalem physicè productiuam huiusmodi gratiæ esse solum Deum constans est omnium Theologorum sen-tententia, & probatur ex Trident. Concilio sess. 6. cap. 7. vbi omnes causas nostræ iustificationis enumerans habet; quod *efficiens est misericors Deus, qui gratuitò abluit, & sanctificat signans, & vngens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ, &c.* Ostenditur etiam ex sacris eloquijs, vt psal. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Ad Romanos 3. *Quoniam vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & preputium per fidem,* & cap. 8. *Quis accusabit aduersus electos Dei? Deus, qui iustificat, quis est, qui condemnet? &c.* in eodem cap. *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, quos vocauit, hos & iustificauit, quos autem iustificauit, illos & glorificauit.* Est denique satis conueniens ratio, nam cum gratia sanctificans participatio sit formaliter Diuinæ Naturæ, non potest à nulla alia causa physicè produci, nisi ab illa, quæ est ipsamet Diuina Natura; hæc enim sola potest producere, & tribuere Diuinæ Naturæ communicationem.

Sola igitur controuersia est inter Doctores, quonam actionis genere gratia sanctificans à Deo producatur in esse. Palludanus in 4. dist. p. q. p.; Scotus in eodem loco q. 3. art. p. & alij nonnulli sustinent sanctificantem gratiam nec per creationem, nec per eductionem, sed per concreationem produci. Curiel verò prima 2. q. 112. art. p. dubit. 3. §. 2. Zumel ibidem art. 2. Vasquez prima par. disp. 174. Suarez 3. par. tom. 3. disp. 9. sess. p. & lib. 8. de gratia, & ferè omnes Recentiores affirmant gratiam neque creari, neque concreari, sed alio genere productionis, videlicet de potentia animæ educi. Sunt Alij, vt Cabrera 3. par. q. 72. ar. p. dist. 3. §. 14. opinantes gratiam non educi, non creari, non concreari, sed produci per infusionem, seu generationem spiritualẽ, quam dicunt inter creationem, & eductionem esse actionem mediam. Est autem nostri Ægidij expressa sententia, gratiam à solo Deo per actionem verè creatiuam produci; ita de esse, & essentia q. 6. a d nonum, in secundo sententiarum dist. 26. q. 1. art. 2. quodlib. 5. q.

p., & etiam q. 10. vbi respondens tacitæ obiectioni inquit, quod si in aliquibus, quæ creantur requiritur potentia passiua, hoc non est ratione facientis, quod ipsum faciens præsupponat aliquid, sed ratione facti, vt quia fortè factum est tale, quod indiget susceptiuo, sicut gratia indiget anima, vel aliqua alia intellectuali natura.

Ex quibus Ægidij dictis debet inferri, quod quando actio creatiua describitur videlicet quod sit productio rei ex nihilo, ly ex nihilo non ita debet intelligi, vt nullo modo prærequiratur subiectum, alias enim, nec anima rationalis, quæ à Deo non producitur, nisi sit corpus dispositum, in quo recipiatur, posset dici creari, sed sic explicandum est, vt videlicet ly nihil dicat solummodo negationem concursus subiecti ad productionem rei formaliter ex indigentia ipsius producentis, quidquid sit an ex indigentia rei productę pręsupponatur, vel non pręsupponatur subiectum. Vt autem hęc Ægidij doctrina facilius intelligatur, obseruo, quod sicut datur subiectum, quod ex indigentia sui requirit agens ad hoc vt transmutetur adeò vt nullatenus posset in seipso recipere nouam formam (quæ receptio est eiusdem subiecti causalitas) nisi esset agés actualiter influens in ipsam formam receptam; ita datur & agens, quod suam nequit exercere causalitatem, nisi sit subiectum, quod suum passiuum concursum præstet ita, vt nisi esset talis concursus agens non ageret. Vnde dicitur subiectum concurrere non solum ex indigentia rei productæ, verum etiam ex indigentia ipsius productionis formaliter vt à tali producente, quia ipsummet est tale, quod ex indigentia sua nequeat actualiter exire in productionem, nisi actualiter etiam adsit subiecti concursus. Producens huiusmodi est omne agens creatum non alia ratione per Ægidium pluribus in locis, nisi quia creatura, & causa secunda est; hæc enim, & necessariò agit per virtutem, quæ est accidens, & agit etiam vt instrumentum, & organum Dei; indeque requirit indispensabiliter subiectum ad hoc vt operetur. Deus autem quia est causa prima, quæ est purissimus actus, ipsum esse, continens omne esse, & sic agit immediatè per suam substantiam, & consequenter vt agens principale, & primum, idcirco quatenus est ex parte sui nullatenus potest requirere subiectũ, nec ad propriã actionẽ indigere subiecti cõcursu.

De-

Debet inferri 2. quod quando Deus producit in subiecto formam vel substantialem, vel accidentalem, licet videatur concurrere ad huiusmodi productionem subiectum, atque adeò quod talis actio non sit creatio, sed eductio, est nihilominus vera creatio, & non eductio, quandoquidem non adest ibi concursus passiuus subiecti ex indigentia agentis, sicut requiritur formaliter ad eductionem, sed ex necessitate rei productæ, quæ si sit forma substantialis, quia incompleta, si verò accidentalis, quia accidens, indiget subiecto, in quo recipiatur, vel substentetur. Et quamuis requiratur etiam subiectum ex indigentia actionis, non requiritur tamen ex indigentia agentis, vel actionis prout est ab agente, sed solummodo quatenus talis actio est in entitate rei productæ, quæ necessariò requirit subiectum.

Quinimmò debet inferri tertio, quod quando Deus concurrit cum causis secundis ad producendos effectus, quantumuis ipsa productio, prout est à causis secundis, sit formaliter eductio, quatenus verò est à Deo simultaneè concurrente non est, nec dici potest eductio, sed formaliter creatio. Et ratio constat ex dictis, cum enim productio prout est à causis secundis exigat necessariò concursum passiuum subiecti ex indigentia agentis, habet vtiquè formalitatem eductionis, at verò prout est à causa prima videlicet à Deo, nullatenus exigat concursum prædictum subiecti, vt talis erit ex nihilo, videlicet ex negatione concursus subiecti, quo non indiget ipsum agens Diuinum, & consequenter vera erit creatio.

His præsuppositis sic probatur sententia Ægidij: quidquid à solo Deo producitur verè creatur, atqui gratia sanctificans à solo Deo producitur, ergo gratia sanctificans verè creatur. Probatur maior ex superius dictis, quia quidquid à Deo producitur per actionem producitur, quę ex indigentia agentis nullum præsupponit subiectum, sed actio, quæ ex indigentia agentis nullum præsupponit subiectum est formaliter vera creatio, ergo quidquid producitur à solo Deo, verè creatur.

Potest etiam confirmari pluribus scripturæ locis, quæ productionem gratiæ creationem appellant, vt ex illo ad Ephesios 2. *Creati in Christo*. Et ad Galatas pr. & vltimo: *noua creatura*. Dicitur etiam in alijs locis sæpissimè gratiam infundi.

Dices quod huiusmodi testimonia sacræ Scripturæ debent intelligi de creatione morali ad nouam vitam, quod videlicet dicatur gratia creari moraliter, quia nullo merito, nec vlla exigentia ex parte subiecti præcedentis producitur.

Dico quod cum sacra Scriptura pro eodem vtatur nomine infusionis, inspirationis, & creationis, quemadmodum de anima dicitur: *inspirauit spiraculum vitæ*, quod dictum Scripturæ de anima, vt habemus de fide, strictè debet intelligi de creatione Physica, indeque fit, vt de eadem creatione stricta sint intelligenda eiusdem scripturæ loca, in quibus gratia creari dicitur, vel infundi.

Obijcies primo: actio productiua rei, quæ non est per se subsistens, nequit esse creatio, sed actio gratiæ productiua non est rei per se subsistentis productio, ergo neque creatio: probatur maior propositio, quia creatio cum terminetur ad esse rei de nihilo productæ non potest non esse rei per se subsistentis productio, ergo actio, quæ non est rei per se subsistentis productio, neque est creatio. Minor verò propositio de se est manifesta, quia gratia sanctificans est forma accidentalis, & consequenter non habens esse per se, sed emendicatum à subiecto, & in subiecto.

Respondeo negando maiorem, ad probationem dico, quod quãdo creatio terminatur ad esse rei completæ tunc vtiquè non potest non esse per se subsistentis productio, at quando terminatur ad esse rei incompletę, tunc non est necesse quod sit per se subsistentis productio ad hoc vt sit creatio, sed sufficit, quod actio sit ex non indigentia subiecti ex parte agentis.

Obijcies secundo non producitur gratia sanctificãs ex nullo presupposito subiecto, ergo non fit ex nihilo, & consequenter neque creatur; probatur antecedẽs quia gratia sanctificans cum sit accidens non producitur sine passiuo concursu intellectualis creaturæ, à qua pendet in fieri, & conseruari, ergo fit ex aliquo præsupposito subiecto, ergo educitur.

Neque valet si dicatur, quod gratia concreetur, quia concreari illud propriè dicitur, quod simul fit cum alio, quod eodem tempore creatur; in productione autem gratiæ non simul creatur subiectum, in quo recipitur, & licet crearetur, quia tamen gratia est forma intrinsecè accidentalis, non posset fieri in suo primo esse

nisi

nisi cum dependentia à subiecto, quod est educi, ergo, &c.

Respondeo ad obiectionem distinguendo antecedens non producitur gratia sanctificans ex nullo præsupposito ex indigentia entitatis gratiæ productæ concedo antecedens, ex indigentia Dei producẽtis nego antecedens. Eodem modo distinguẽdum est primum consequens, & nego secundam consequentiam. Ad hoc enim vt aliquod verè creetur non requiritur, vt diximus, quod non adsit subiectum ex necessitate rei productæ, sed sufficit, quod non exigatur subiectum ab agente, sicut non exigitur à Deo, nec in productione gratiæ, nec in cuiuslibet alterius effectus productione; etiamsi præsupponatur subiectum ex parte effectus, qui cum sit accidens indiget subiecto, vt ab ipso participet esse, & in eodem sustentetur.

Ad illud verò, quod dicebatur vtrum videlicet possit dici gratiam concreari. Respondeo negatiuè cum Ægidio de esse, & essentia q. 12. & ratio negationis est, quia omne, quod producitur vel producitur ex præsupposito subiecto modo supra explicato sine vlla videlicet indigentia agentis, vel producitur ex aliquo præsupposito subiecto cum indigentia agentis. Primo modo creatur, secundo educitur, & cum inter ista non detur medium, neque mediam admittimus actionem inter creationem, & eductionem. Neque officit, quod gratia sit forma accidentalis, quæ per se non habet esse, quia creatio nedum potest terminari ad id, quod habet esse per se, sed etiam ad id, quod habet esse in alio.

Obijcies 3. qualitates omnes quas cognoscimus, educuntur de potentia subiecti, sed gratia sanctificans est qualitas, ergo sicut cæteræ aliæ qualitates dicendum est, quod educatur de potentia subiecti, non verò propriè creetur; hic enim est modus communis producendi omnia accidentia, nec assignari potest specialis ratio, quæ suadeat gratiam, quæ est acdens, alio genere actionis videlicet creatiuæ produci, quare omninò gratis asseritur, & absque vllo fundamento, quod gratia sanctificans hoc gaudeat priuilegio præ alijs qualitatibus, vt creetur.

Respondeo distinguendo maiorem, qualitates omnes, quas cognoscimus, educuntur, illæ scilicet, quæ fiunt, & prout fiunt ab agentibus creatis concedo, quæ fiunt, & prout fiunt ab agen-

te Diuino nego; & sic concessa minori propositione nego consequentiam, quia gratia cum à solo Deo producatur, fit per actionem, quæ ex parte agentis nullo indiget subiecto; & hæc est fundatissima ratio, quare gratia creetur; actio enim, quæ ex indigentia agentis nullum requirit subiectum, creatio est. Cæteræ autem productiones quatenus proueniunt ab agentibus creatis, tales sunt, vt ex indigentia ipsorum agentium exigant subiectum, atque adeo nil mirum, quod non sint creationes, sed eductiones.

THEOREMA XXIX.

Est probabilis opinio sustinens, quod eleuata essentia animæ per gratiam inchoatam, sufficienter in via eleuetur & voluntas ad amandum Deum meritoriè absque alio habitu medio.

EAmdem qualitatem gratiæ, quatenus est viatoris, gratiam inchoatam, prout verò est comprehensoris, consummatam gratiam appellat Ægidius docens in vltima quæst. quolib. 2. huiusmodi gratias non essentialiter, sed solum penes esse perfectum, & imperfectum differre. Esse imperfectum non competit gratiæ secundum se, sed ratione status viæ, in quo omnem perfectionem nequit habere, & sic imperfecta gratia dicitur, quæ facit nos habere æternam hæreditatem in spe; quãdo autem erit in Patria, non euacuabitur, sed perficietur, & consummabitur, per ipsamque habebimus hæreditatem æternam in re.

Communior Theologorum sententia vltra gratiam inchoatam, quæ in via tribuitur animæ, vult habitum charitatis ab illa distinctum realiter infundi voluntati vt eam eleuet, & proximè potentem reddat ad amandum Deum meritoriè. Suffragatur huic sententiæ fundatissimus Doctor in 2. sent. dist. 26. q. 2. art. pr. & etiam in pr. sent. dist. 17. par. pr. principali pr. q. 2. ibi tamen sustinet opinionem cõtrariam haud esse improbabilem, & de facto subtiliter soluit ea omnia argumenta, quibus solet improbari. Quare cum eodem Ægidio dicimus esse probabile, quod eleuata essentia animæ per gratiam inchoatam, eleuetur & voluntas in

actum dilectionis Dei meritorium. Hæc assertio grauissimos habet Theologos, qui negant habitum charitatis differentem realiter ab habitu gratiæ; & hanc fuisse subtilem positionem magistri sent. explicat vbi supra, & probat idemmet Ægidius.

Rationes eiusdem assertionis præcipuæ sunt, vt suadeant poni superfluè charitatis habitum ab habitu gratiæ distinctum. Prima est, quia ea omnia munera, quæ dicuntur propria gratiæ, in sacris litteris attribuuntur charitati. Proprium gratiæ dicitur constituere Dei filios; at hoc esse charitatis munus dicitur 1. Ioan. 3.: *videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & simus*. Proprium gratiæ dicitur, facere nos à Deo diligi; at hoc etiam dicitur charitatis munus, Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo.* Et cap. 8. Prouerb. 6. *Ego diligentes me diligo.* Proprium gratiæ dicitur regenerare; at hoc munus est charitatis 7. Ioan. cap. 4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*. Gratię propriũ dicitur vitã tribuere spirituale; at hoc munus est charitatis Ioan. 3. *Qui non diligit manet in morte. In hoc cognoscimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Gratiæ proprium dicitur iustificare à peccatis; at hoc munus est charitatis, Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Gratiæ proprium dicitur Deo coniungere homines; at hoc munus est charitatis. Ioann. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Gratia dicitur fons omnium supernaturalium virtutum; sic etiam appellatur charitas: Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio*. Et 1. Corint. 13. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* Gratia diffunditur in cordibus; diffunditur & charitas. Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*. Gratia omnia alia dona præcedit, & charitate nihil est excellentius. 1. Corint. 13. *Maior autem horum est charitas*. Quod fatetur D. P. Augustinus lib. 15. de Trinit. cap 18. & concione p. in psal. 103. dicens: *Nihil eminentius in sacra scriptura inueniri potest, quam charitas*. Quæ cum ita sint, immeritò dicitur improbabile gratiam à charitate realiter non distingui.

Altera ratio, vt superfluitatem probet, ea omnia, quæ per duplicem gratiæ, & charitatis præstari dicuntur, per vnum, & eundem habitum haberi posse ostendit, sic:

possibilis est supernaturalis qualitas, quæ simul sit forma quædam, & participatio Diuinæ naturæ, atque principium benè operandi, quæ propterea eleuet animam tribuens ipsi Diuinum esse, & voluntatem ad actus amoris Dei meritorios ipsam potentem reddens; nulla enim apparet repugnantiæ vmbra, vt duo hæc munera ab vna, & eadem qualitate præstentur. Quod verò de facto ab eadem forma habeantur, videtur innuere Trident. Concil. sess. 6. canon. 11. loquens de gratia, & charitate non in plurali, vt de rebus pluribus, sed in singulari, vt de re vna, & cap. 7. significans charitatem esse eandem gratiam, quæ vnica forma est nostræ iustificationis, vndè ait nos iustificari, dum charitas Dei diffunditur in cordibus nostris. Id etiam Sancti Patres affirmant; sic enim D. P. Augustinus de natura, & gratia cap. 42. *Charitas*, inquit, *est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia.* Et D. Prosper lib. 3. de vita contemplatiua cap. 13. *Charitas*, ait, *est mors criminum, vita virtutum, anima sanctarum mentium, in peccatis suis mortuos suscitat*; ergo forma viuificans, quæ gratia dicitur, est eadem qualitas, quæ est charitas.

Confirmatur cōmuni illo axiomate, frustra fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora; atqui per vnam, & eamdem supernaturalem qualitatem ea omnia possunt fieri, quæ gratiæ, & quæ charitati attribuuntur, ergo frustra neè multiplicarentur qualitates supernaturales ad ea diuersa munera præstanda, ergo per eamdem qualitatem dicenda sunt prestari.

Argues primo sic: implicat, quod eadem forma, quæ dat primum esse, sit forma, quæ dat posse proximè operari, sed gratia sanctificans est forma, quæ dat animæ primum esse supernaturale; ergo implicat, quod gratia sit eadem forma, quę dat volūtati posse proximè supernaturaliter operari; Maior propositio videtur manifesta in naturalibus, in quibus forma, quæ dat esse, non est forma, quæ dat posse proximè operari, ergo idem dicendum contingere in supernaturalibus.

Respondeo, quod licet vera sit maior propositio de forma, quæ est substantia, non valet tamen de qualitate, quæ est accidens; videmus enim, quod idem calor, & dat igni esse calidum, & posse proximè operari; ignis enim, & est calidus per calorē, & per eundem

pro-

proximè calefacit. Vnde non currit paritas de naturalibus in quibus sunt formæ substantiales, ac de supernaturalibus, in quibus omnes formæ tam creatæ, quam creabiles necessariò sunt accidentia. Cum igitur gratia sanctificans non sit substantia, sed accidens, benè poterit tribuere supernaturale esse animæ, & voluntati posse proximè supernaturaliter operari, eo magis, quia gratia est participatio quædam ipsius naturæ Diuinæ, quæ summa potentia est.

Argues 2. Deus in ordine naturæ hominem ita perficit, vt ei primò tribuat substantialem formam, deinde potentias, & virtutes, ergo modo simili debuit in supernaturali ordine hominem perficere, primò dando gratiam quasi animam animæ Deificãtem ipsum vt Diuinam naturam participatam, deinde virtutes supernaturales eidem gratiæ tanquam formæ, & radici coniunctas. Probatur consequentia, quia rationi consonum videtur, vt Deus æquè perficiat, seruata proportione, hominem in ordine supernaturali, & Diuino, ac in ordine naturæ.

Respondeo negando consequentiam, ad probationem dico, quod non valet paritas de potentijs, & virtutibus naturalibus, quæ nec esse possunt, nec operari sine forma, cuius sunt veluti proprietates; ac de supernaturalibus, quæ liquidò constat quod & sunt in anima, & possunt operari sine alia natura ab ipsis realiter distincta, quæ sit sui ordinis. Quod vt communiter docent Theologi de fide, & spe, quæ sunt supernaturales virtutes, & tamen remanent in peccatore, non manente cum mortali culpa forma illa gratiæ sanctificantis, qua homo constituitur Filius Dei; ita etiam tenentur docere de charitate, quæ non est minus potens, quam sit fides, vel spes. Accedit, quod si pari modo philosophandum esset de præfatis virtutibus, sicut in ordine naturali dum desinit substantialis forma alicuius rei, desinunt etiam potentiæ, & proprietates illius; sic in ordine supernaturali pereunte gratia, omnes pariter perire deberent infusæ virtutes, cum gratia esset veluti forma, & natura, in qua fundarentur, & à qua fluerent. Hoc autem asserere est contra Tridentinum Concilium sess. 6. cap. 15. & can. 28. diuersimodè igitur debemus loqui de illis qualitatibus, & dicere non esse opus alia forma, quæ sit à charitatis virtute realiter distincta, præsertim cum in ipsa participa-

tio Diuinæ naturæ includatur. Quod satis indicare videtur idem Concilium seſſ. 6. cap. 7. vbi nullam aliam formam nominat in homine iuſto, preter fidem, ſpem, & charitatem, & hanc in fine appellat ſtolam primam loco illius datam, quam primus homo ſibi, & nobis perdidit.

Argues 3. gratia ſanctificans etiam ſi ſupernatutalis ſit qualitas, nequit tamen dici, nec eſſe virtus; atqui charitas ſupernaturalis eſt qualitas, & vera virtus infuſa, ergo gratia, & charitas diuerſę ſunt realiter qualitates; probatur maior propoſitio, quia quemadmodum virtus naturalis eſt conueniens diſpoſitio hominis iuxta propriam ipſius naturam, qua homo eſt, & non ipſa natura; ita ſupernaturalis virtus eſt etiam diſpoſitio eiuſdem ſecundum participatam naturam Diuinam per gratiam, qua Deo fit ſimilis, & filius; & non ipſa natura participata, quę eſt gratia.

Reſpondeo negando maiorem, ad probationem dico, quod ideo virtus naturalis debet eſſe diſtincta ab ipſa natura, quia diſponit conuenienter iuxta naturam rationalem, quæ eſt ſubſtantia, & illa accidens; at verò virtus infuſa, quę diſponit conuenienter ad naturam in ordine Diuino, in quo non eſt ſubſtantia, ſed accidens, quod ſit ab ipſa accidentali natura diſtincta non eſt neceſſe. Eadem igitur ſanctificantis gratię forma ſufficiens erit ad præſtandum munus, & eleuationis naturæ, & diſpoſitionis ad operandum.

Argues 4. eadem ſupernaturalis qualitas prȩſtare nequit vtrumque munus eleuationis ſcilicet, & diſpoſitionis, cum eleuatio naturæ ad eſſentiam, & diſpoſitio ad potentias, quæ debent operari, pertineat, igitur vna ab altera eſt diſtinguenda realiter; conſequentia patet; antecedens verò probatur, quia eadem indiuiſibilis forma & eſſentiam, & potentias actuare non poteſt; ſunt enim res realiter diuerſę, ergo neque poterit & munus eleuationis, & munus diſpoſitionis prȩſtare.

Reſpondeo primo, quod hoc argumentum apud ſententiam probabilem, quę diſtinctionem animę à potentijs omnimodè negat, nullam facit difficultatem. Secundo Reſpondeo negando antecedens, & ad probationem nego pariter antecedens, quia etiam ſi potentiæ, & anima ſint res diſtinctæ realiter, ab eadem tamen indiuiſibili qualitate poſſunt optimè informari, cum inter illas non detur ordo ſitus, ſed ordo

origi-

originis. Vndè probat noster Ægidius in quolib. 6. quæst. 5. quod diuersa perfectibilia, inter quæ non reperitur ordo situalis, siuè localis, possunt vnica, & eadē perfectione perfici. Nec illa sic concipienda sunt, inquit Doctor, sicut camisia, & tunica sunt tegumenta carnis. Nam tunica sic tegit carnem, quod immediatè ipsam non attingit, sed immediatè attingit camisiam, & mediante camisia carnem, quod ideò contingit; quia inter hæc est ordo localis, & situalis, vt vbi est vnum, ibi non sit aliud; vbi enim est camisia ibi non est caro, imò loco, & situ differunt hoc, & illud, sed si vbi esset camisia, ibi esset caro, non posset aliquid immediatè attingere camisiam, quod etiam immediatè non attingeret carnem. Cum igitur potentię in anima non habeant hunc ordinem, sed vbicunque est anima ibi sint & potentię, & econtra, poterunt vtique eadem indiuisibili qualitate omnes immediatè attingi, & informari; sicut de facto per nostrum Doctorem in rebus corporeis eadem qualitas immediatè attingit, & informat, tum substantiam, tum quantitatem in eodem corpore. Quare concludit quæstionem prędictam noster Ægidius iuxta opinionem Magistri sent. quod si gratia ponitur in essentia animæ, siuè essentia ponitur idem quod potentia, siuè non; gratia perficiens essentiam animæ formaliter perficit illam eamdem essentiam, vt est potentia, vel perficit ipsam potentiam, quæ est alia ab essentia. Et subdit: sic ergo oportet dicere negantes habitum charitatis alium à gratia. Et licet virtutes naturales acquisitæ, & species intelligibiles perficientes intellectum perficiant immediatè, & ipsam animam; nihilominus quia nostris actibus acquiruntur, ideò dicitur, quod anima non illas recipit nisi mediante intellectu, quo medio eliciuntur actus; at verò virtutes supernaturales, quæ ex Diuina habentur infusione, potest anima immediatè recipere, quia Deus immediatè attingit omnia.

Argues denique, quod si eadem forma sanctificans potest illa duo munera, poterit & omnia aliarum infusarum virtutum munera præstare, atque adeò non erunt distinguendæ realiter virtutes illæ fidei, spei, & charitatis, sicut distinguūt Theologi communiter in scriptura fundati. Non enim maior est ratio cur vna, & eadem qualitas prestet munus eleuatio-

uationis in anima, & diſpoſitionis in voluntate ad alicuius virtutis operationes, & munus diſpoſitionis ad omnium virtutum operationes in vtraque potentia intellectus videlicet, & voluntatis præſtare non valeat, ergo, &c.

Reſpondeo negando ſequelam, ad probationem dico, quod indè colligimus diſtinctionem fidei, ſpei, & charitatis, quia charitatis actus remanebit in Patria, actus verò fidei, & ſpei ceſſabunt; fides, & ſpes perſeuerant in peccatore, & charitas amittitur; inſuper actus fidei, & ſpei habent imperfectionem annexam, actus verò charitatis per ſe loquendo nullam imperfectionem importat, & ſi quam imperfectionem habet, hoc eſt, quod charitas in via non habet eſſe perfectum, ſed cum veniet, quod perfectum eſt, euacuabitur, quod ex parte eſt; videlicet ſiuè ſcientia deſtruetur, ſiuè prophetia ceſſabit, charitas nunquam excidit, ſed perficietur in patria, & conſũmabitur. Quæ vnica poſtea ſupernaturalis forma, ſic conſummata, & perfecta ſola ſufficiens erit diſpoſitio in intellectu ad viſionem, & in voluntate ad dilectionem beatam, vt mox oſtendemus.

THEOREMA XXX.

Similiter eſt probabilis opinio aſſerens per ſolam gratiam conſummatam in patria ſufficienter eleuari intellectum ad viſionem, & voluntatem ad dilectionem perfectam abſque alijs habitibus medijs diſtinctis.

ETiam ex illis Theologis non pauci, qui ſuſtinent per ſolam gratiam ſufficienter eleuari voluntatem ad amandum Deum meritoriè, volunt in quolibet Beato Deum vidente dari infallibiliter qualitatem habitualem infuſam intellectui diſtinctam realiter ab ipſa gratia, vt eum ſufficienter eleuet, & proximè potentem reddat ad videndum Deum, ſine qua dicunt ſaltim de potentia ordinaria nemo poteſt elicere viſionem beatam. Noſter verò fundatiſſimus Doctor in primo ſent. diſt. 17. par. 1. princip. pr. quæſt. 2. iam in præcedenti Theoremate citata, expreſsè aſſerit, quod Doctores illi, qui opinantur per gratiam inchoatam eleuari voluntatem

tatem

taté ad amorem, teneantur consequenter asserere per gratiam consummatam eleuari etiam intellectum ad visionem absque alio habitu medio. Quare loquens de opinione Magistri sent. circa indistinctionem habitus charitatis à gratia ait, quod idem docere debuit de gratia consummata, quod videlicet seipsa sit sufficiens vt eleuet intellectum in visionem apertam, atque adeò non sit indigentia alterius habitus realiter ab illa distincti. *Et licet Magister* (hęc sunt verba Ægidij) *non expresserit opinionem suam de intellectu, vt de affectu: oportebat tamen eum sic dicere; si nihil repugnans volebat asserere.* Cum igitur in antecedenti Theoremate fuerit à nobis expressa, vt valde probabilis opinio dicens, quod sufficeret eleuatio essentiæ animæ per gratiam ad hoc, quod ipsa eleuata simul eleuaretur voluntas ad Deum supernaturaliter diligendum, idcirco eadem probabilitate à nobis defenditur sententia affirmans per gratiam consummatam & animam, & potentias eleuari, intellectus videlicet ad visionem, & voluntatis ad beatificam dilectionem.

Probatur, quia gratia consummata est perfecta participatio naturæ Diuinæ, ista autem tunc habetur, quando id, quod habet Deus per essentiam, & per naturam, connaturaliter participatur, sed Deus habet per essentiam, & per naturam, quod se ipsum videat, seipso fruatur, & seipso gloriosus sit, ergo illud idem nos habebimus per gratiam consummatam. Ergo dicendum est, quod ex se gratia consummata non solum eleuat animam perficiens in ipsa supernaturale esse, quod per gratiam inchoatam habebat in via, verum etiam sic perficit voluntatis, & intellectus potentias, vt det ipsis sufficienter posse in actus visionis, & gaudij beatifici, atq; adeo propter istos glorificantes actus non sunt multiplicãdi alij habitus ab huiusmodi gratia distincti. Maioré propositionem nos docet Apost. ad Rom. et 6. dum dixit: *Gratia autem Dei vita æterna*; et 8. vbi cum prius affirmasset nos factos esse filios Dei adoptiuos per gratiam, infert: *Si filij, & hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Vnde Glosa, *facti sumus*, inquit, *hæredes Dei, scilicet eiusdem gloriæ participes;* atqui Diuina gloria in visione, & amore, quibus Deus videt, & amat seipsum, ac sua bonitate fruitur, adæquatè consistit, ergo

si per

si per gratiam consummatam participes fiemus eiusdem gloriæ, iam huiusmodi gratia ex se sufficiens nobis erit ad Deum videndum, & amandum. Hinc confirmari etiam potest hæc sentẽtia rationibus illis, quibus supra probauimus superfluere multiplicationem habituum gratiæ, & charitatis in via.

Obijcies primo plures ex sacris litteris authoritates, videlicet psal. 55. *In lumine tuo, videbimus lumen.* 1. Ioann. 3. *Similes ei erimus*: in lumine videlicet participato; *quo videbimus eum sicuti est.* Isaiæ 60. *Non erit ibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Ioann. Apoc. 21. & 22. *Ciuitas non eget sole, neque luna, vt luceant in ea, nam claritas Dei illuminabit eam.* Quod etiam testantur Sancti Patres, vt Nazianzenus orat. 10. *Magno Regi stans hinc, atque illinc magno lumine impletur.* Et orat. 15. *Excipiet illos lux omni sermone præstantior*; ergo dicendum est cum sacra scriptura, & Patribus, quod in Beatis vltra gratiam consummatam datur lumen gloriæ realiter ab illa distinctum.

Respondeo has, & similes authoritates scripturæ, & Patrum non cogere, vt etiam fatetur Suarez lib. 2. de attributis cap. 14. & quidem prima ex illo psal. *in lumine tuo videbimus lumen*, sic interpretatur, scilicet in Filio videbimus Patrem, vel in Christo videbimus Deum, quæ interpretatio colligitur ex Concilio Niceno, & epist. 1. Euaristi Papæ ad Episcopos Africæ; cæteræ verò interpretandæ videntur de increato lumine, quod Deus est.

Obijcitur 2. constans est definitio Cõcilij Viennensis sub Clemente V. Clementina ad nostrum de Hereticis; qua damnantur Begardi, & Beguinæ, asserentes animam non egere lumine ipsam eleuante ad videndum Deum, vbi manifestè legitur damnari etiam eos, qui dicunt nullum dari lumen, sed visionem ipsam à Deo infundi; habetur etenim in Concilio intellectum eleuari ad videndum, atqui per visionem non eleuatur ad videndum, sed videt, ergo certissimum est dari gloriæ lumen in Beatis.

Respondeo ex verbis Viennensis Concilij, quibus damnatur Begardorum, & Beguinarum error, potius colligi nostram sententiam, quam oppositam; damnat enim Concilium, quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter

ter

ter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum videndum, & eo beatè fruendum. Et sic definit indigere animam lumine gloriæ, vt ab ipso eleuetur ad videndum Deum, & fruendum illo; eadem igitur supernaturalis forma, quam Concilium gloriȩ lumen appellat, & nos gratiā consummatam dicimus, satis est ad deificandam perfectè animam, eiusdemq; eleuandas potentias, intellectum videlicet, vt videat, & voluntatem, vt Deum amet, ipsoque fruatur.

Instabis; determinat Concilium dari lumen ad Dei visionem, sed gratia consummata non rectè dicitur lumen, ergo lumen gloriæ, quod vult Concilium, est distinctus habitus à gratia consummata.

Respondeo negando minorem, & quidem meritò, nam cum gratia consummata prȩstet intellectui sufficientes vires ad lucem illam inaccessibilem, quæ Deus est, apertè videndum, negari non debet posse & lumen vocari, sicut appellatur lumen habitus ille, quem volunt aduersarij à gratia distinctum, quandoquidem non alia de causa vocatur lumen, nisi quod intellectum roboret ad Deum videndum. Quare iuxta diuersa munera, quæ præstat eadem nobilissima forma, varias denominationes sortitur; quatenus enim perfectè deificat animam, consummata gratia dicitur, quatenus verò eleuat, & roborat potentias, intellectus scilicet, lumen, & voluntatis, charitas etiam appellatur.

Instabis denuò cum Suarez dicens à Pontifice vna cum Concilio duos Hereticorum errores fuisse distinctè damnatos, nempè beatificam visionem esse naturalem, & contra istum determinat esse supernaturalem, & consequenter vult præsupponi animam in statu supernaturali eleuatam ad illam visionem habendam; deinde animam lumine non indigere; & hunc errorem distinctè, & per se damnat; igitur vltra gratiam, per quam in statu supernaturali constituitur anima, indiget in intellectu lumine tamquam actiua virtute ad actum visionis.

Respondeo esse vtique duos errores damnatos, sed ita inter se connexos, vt censeri debeant idem; ex hoc enim quod anima naturaliter nequeat esse beata, seu beatificam visionem habere, sequitur manifestè indigere supernaturali forma ipsam eleuante, à qua, & supernaturale esse partici-

pat,

pat, & supernaturaliter operari tam per intellectum, quam per voluntatem, & hanc qualitatem adeò eminentem dicimus esse gratiam consummatam, quæ cum ea omnia per se possit tribuere, veluti superfluam cęterorum habituum excludimus multiplicitatem.

Obijcies denique argumenta ex S. Thoma desumpta: primum est: omne id, quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, disponi debet per aliquid, quod suam naturam excedit, sed quandò eleuatur intellectus ad Deum videndum, eleuatur ad aliquid, quod suam naturam excedit, ergo debet superaddi lumen gloriæ, per quod disponatur. Alterum argumentum est, quia virtus naturalis intellectus creati non satis est vt Deum videat, ergo debet ei superaddi maior virtus intellectiua, sed augmentatio virtutis rectè dicitur illuminatio intellectus, sicut ipsum lumen intelligibile vocatur lumen, vel lux, ergo lumen gloriæ superadditum requiritur ad videndum Deum tamquam virtutis augmentum.

Ad hæc argumenta Doctoris Angelici iam ex dictis habetur manifesta solutio, concedimus enim debere intellectum creatum disponi per aliquid, quod excedit suam propriam naturam; sicut etiam non sufficere eiusdem naturalem virtutem vt Deum videat, & consequenter debere ipsis superaddi supernaturalem qualitatem; negamus tamen per eamdem gratiam consummatam, quæ supernaturalis est qualitas, & non satis disponi intellectum creatum, & non reddi potentem ad Dei visionem. Vt enim ostendimus hęc omnia munera potest optimè pręstare eadem Diuina forma, quæ gratia dicitur consummata.

LAVS DEO, DEIPARÆ VIRGINI, AC S. P. N. AVGVSTINO.

P. D. Anſelmus de Lomellinis Lector videat ſi in opere iſto aliquid ſit contrarium sanctę Fidei, & bonis moribus, & referat.
Datum 2. Ianuarij 1678. Ab Incarn.

Alexand. Puccius Vic. Gen. Florent.

Attentè perlegi, & occulatè conſideraui præſens opus, & nihil in eo inueni quod ſit contra fidem, aut bonos mores, quinimò Catholica dogmata Auctoris ſubtilitate magis eluceſcunt, & ideò vt Typis mandetur dignum fateor. Die 7. Ianuarij 1679.

D. Anſelmus Lomellinus Caſſinenſis S. Theologiæ Lector.

Imprimatur ſeruatis ſeruandis. Datum 8. Februarij 1678. Ab Inc.

Alex. Puccius Vic. Gen. Florent.

Adm. Reu. P. Mag. Angelus Maria Malaſpina Ordinis Carmelit. Conſ. huius S. Offic. videat pręſentem hunc Librum, vti titulus vt Theoremata Theologica, ſi in eo adſit aliquod diſſonum bonis moribus, Fidei Catholicę, & Conſ. Apoſ. & referat. Datum ex ædibus S. Off. hac die 9. Feb. 1679.

F. Cæſar Pallau. S. T. M. Vic. Gen. S. Offic. Flor.

Librum, cui titulus eſt, Theoremata Theologica, mira eruditione compoſitum, iucundiſſimè perlegi; & ſicuti laude, ita luce dignum omninò cenſeo. Die 12. Februarij 1679.

Fr. Angelus Maria Malaſpina Prior Carmelitarum Florentiæ, & Sanctiſſimæ Inquiſitionis Conſultor.

Die 12. Februarij 1679.
Attenta ſuprapoſita atteſtatione.
Imprimatur. Fr. Cæſar Pallau. Vic. Gener. S. Offic. Florent.

Matthæus de Mercatis Aduoc. pro Sereniſs. M. D. Etruriæ, &c.

DISPVTABVNTVR PVBLICE ROMÆ IN TEMPLO D. P. AVGVSTINI PRO COMITIIS GENERALIB' MENSE MAII ANNO MDCLXXIX.

DIE HORA

Obiectis satisfaciet P. Petrus Maria Cussadinus Panormitanus Collegij Sancti Spiritus Florentiæ Alumnus.

Assistente eodem Patre Magistro Nicolao Augustino Straforello.